كلمة الوزارة

ألق المحبة.. إشعاع حضارة

الدكتورة
نجوة قصاب حسن
وزيرة الثقافة

السادة الوزراء..

السادة السفراء..

السادة الحضور الأكارم..

من فيض المحبة وألق نورها، ومن فضاءاتها الرحبة التي تشع إنسانيةً وعطاءً. من موطن المجد عراقةً وأصالةً، من لاذقية العرب التي أصبحت المحبة لها عنوانًا نرسل للعالم رسالةً حضاريةً صاغتها حروف أول أبجدية في التاريخ ليقرأ بين سطورها الدعوة للخير والحق والسلام، وليشهد في بيانها تجليات الإبداع وبزوغ الحكمة والمعرفة.

وعلى امتداد مساحة المكان والزمان تشمخ في أرضها شواهد معماريةً وفنيةً وثقافيةً تثبت أنَّ هذا الشعب العريق في ماضيه المجيد كما في حاضره وغده جديرٌ بمكانته ودوره التاريخي المميز. وقادرٌ أبداً على الثبات والصمود في مسيرة الارتقاء ومواجهة التَّحديات الجسام. فالرِّيادة والقيادة كانت أمانةً بيد قادة عظام استمدوا من الجذور العريقة ركائز للبناء والتَّقدم ورسموا معالم للطريق نحو الغد الأفضل مؤتمنين على الهويَّة الثقافيَّة والحضاريَّة ومنفتحين على ثقافات العالم التي تحمل نفحات الخير والسلم والتواصل الإنساني.

ليس في العالم مثل سورية الأسد تفتح آفاقها الرحبة لتتقبل ثقافات الآخر ولتعطي للعالم من فيض ثقافاتها ومعارفها. ولأنها تغتني بكنوز معارفها فهي لا تهاب الآتي بل تتقبله وتغنيه وتراه بمنظورها المستنير.

ليس في العالم مثل سورية الأسد تبني ركائز البنى الثقافية والحضارية وتؤسس للنهوض بمشاريع ثقافية وفنية تستمرُ وترتقي. فقد وفرت الشروط الموضوعيةَ لارتقاء المعارف وتشجيع التأليف، وترجمة النتاج الثقافي من أنحاء العالم. وخططت لبناء الصروح الثقافية والمراكز والمنشآت لتكون منابر للحوار واللقاء، وبنت المسارح وشكّلت الفرق الفنية والموسيقية لتعطي وتستمرُ في أن تعكس وجه سورية الحضاري ومخزونها الإبداعي، وحافظت على الهويَّة الثقافيَّة في حماية آثارها وما شيَّدته يد الإنسان من إبداعات معمارية أثرية.

كان الشَّأنُ الثقافيُّ أولويةً حظيت بالاهتمام الدائم للقائد الخالد حافظ الأسد الذي رأى في الثقافة الحاجة العليا للبشرية فرسم سياسات وبرامج أسَّست لركائز تقدم ثقافيٍّ وفنيٍّ مشهود وأيَّد كلَّ المبادرات التي جعلت سورية تأخذُ مكانتها بين الأمم ليس في المستوى الثقافي والإبداعي فحسب بل في جميع مجالات التقدم الاقتصادي والاجتماعي وفي إطار سياسة داخلية وخارجية يشهد التاريخ له بتفردها وقدرتها على مجابهة الصعاب والتحديات، فكان العظيم الذي لم ينحن أمام المحن ودافع عن حقِّ الشعب العربي في تقرير مصيره وحقه المشروع في الدفاع عن أرضه وكرامته، وسجَّلَ صفحات مجد عاشت سورية التصحيح في ظلِّها عقوداً من العمل والبناء على أسس

قويمة واضحة المعالم. وإننا في وقفة صدقٍ وأمانة ننحني إجلالاً وإكباراً لروح القائد الخالد حافظ الأسد وللروح الطاهرة المطمئنة والنفس الزكية لباسل الشهداء الشهيد باسل الأسد الذي يحمل مهرجان المحبة اسمَه الغالي، طيَّبَ اللّه ثراهما وأدامَ ذكرهما العالي.

إننا اليوم نعيش طقساً اجتماعيّاً ثقافيّاً فنيّاً يتجدد في كلِّ عام، مضمونه رسالة محبةٍ وسلام، وهدفه إبرازُ صورة سورية التقدم والحداثة، سورية التي تستمرُّ في بناء الصرح الثَّقافي كأحد أبرز الأولويات التي تتبناها في ترسيخ ركائز تقدمها ومقومات استمرار نهوضها، هو مشهدٌ ثقافيٌّ حضاريٌّ يجمعُ نتاجَ اللقاء الفكري والفني من أرجاء الوطن العربي ومن مختلف بلدان العالم، نطلق اليوم شراعاً جديداً يبحرُ عبر الفضاءات الثقافية، نرسل إضاءةً من الإضاءات التي تعكس أطيافاً من نتاج مخزوننا الثقافي الذي تمَّ الإعداد له في إطار بنىً تحتية تؤسس لاستمرار العطاء وتستكمل صيغ الأداء الأمثل ضمنَ رؤيةٍ منهجيَّةٍ توسعُ آفاقَ التطوير والتحديث وتستشفُّ أبعادَ المستقبل، رؤيةً علميَّةً مستنيرةً تعيد صياغة المفاهيم والمنطلقات وتفهم التغيير أداةً لتحقيق احتياجات الواقع ومدِّ جسور العبور للمستقبل. إنها سورية المعاصرة التي تسير في حاضرها بإيقاع عملٍ جديدٍ بقيادة السيد الرئيس بشار الأسد رئيس الجمهورية العربية السورية، قائدٌ متميزٌ يحدد معالم الطريق للغد الأفضل ويتعامل مع مجريات الأحداث الجسام والضغوط بحكمة القائد المؤتمن على أمانة رسالة الأمة وكرامتها، يدافع عن حقوق الشعب العربي في أي مكانٍ يتعرض فيه للظلم أو القهر من منطلق المدافع عن الحق مبدأً، ومنهجاً مهما كان الثَّمن غالياً لأنَّ قيم الإنصاف والعدل هي عنده الأثمن والأغلى، لذلك صار اسمه العالي شرفاً وعزةً. هو الأمثلُ على امتداد مساحة الوطن العربي والعالم.

ونحن اليوم في هذه المحطة المتميزة من محطات اللقاء على المحبة والتي نحتفل بها في إطار الذكرى الثالثة والمشرِّفة لتولي السيد الرئيس بشار الأسد منصب رئاسة الجمهورية العربية السورية نؤكدُ فيها أنَّ دور سورية الثَّقافي في حاضره كما في تاريخه العريق هو دورٌ رائدٌ ومتميزٌ يوضح مقومات حضارتنا وعناصر قوة صمودنا في مواجهة الغزو الثَّقافي ومجابهة العولمة والهيمنة بكلِّ أشكالها.

إننا أقوياء بما نملك من مخزونٍ ثقافيٍّ معرفي، أقوياءٌ بمُثلنا وقيمنا وتراثنا الفكري الغني، كما نحن أقوياء في الدفاع عن وجودنا وحدودنا وحرية قرارنا التي تبناها ويؤمن بها السيد الرئيس بشار الأسد رئيس الجمهورية العربية السورية. فلنعش في ظل رايته أحراراً أوفياءً لمبادئه في الدفاع عن الحقِّ والعدل، ولنعش أيام المحبة رمزاً للتواصل واللقاء الفكريِّ والثّقافي.

إنَّني في بداية افتتاح مهرجان المحبة في دورته الخامسة عشرة أتوجه بالشكر والتقدير للسيد رئيس مجلس الوزراء الدكتور محمد مصطفى ميرو راعي هذا المهرجان الذي لم يألُ جهداً في تقديم كلِّ ما من شأنه أن يحقق النجاح لهذا المهرجان. كما أتوجه بالشكر والتَّقدير للرفيق د. نبيه إسماعيل أمين فرع اللاذقية للحزب وللرفيق محافظ اللاذقية زاهد سعيد حاج موسى لجهودهما الفائقة والمستمرة في الإعداد والمتابعة لجميع متطلبات المهرجان ومستلزمات نجاحه كما أخصُّ بالشكر السيد رفيق أبو عيسى مدير المدينة الرياضية لمتابعته اليومية وإخلاصه في العمل. والشكر واجبٌ لكلِّ المختصين والفنّيين والعاملين والإعلاميين والمشاركين الذين سيحققون بعملهم ومتابعتهم نجاح فعاليات هذا المهرجان.

أمام هذا الشاطئ العريق الذي أبحرت فيه الأشرعة حاملةً تجليات الفكر والإبداع.

وفي هذا الفضاء الرحيب الذي ترددتْ فيه صدى الحكمة والمعارف.

فلنطلق اليوم طيور السلام لتحمل في أجنحتها رسائل الحقِّ والسلام العادل والشامل، الذي ينادي به ويدافع عنه قائد هذا الوطن الحبيب الذي نرفع له جميعاً أسمى آيات الإكبار والإجلال ونجدد له العهد والوفاء السيد الرئيس بشار الأسد رئيس الجمهورية العربية السورية.

كلمة المعرفة

أوراق اعتماد

رئيسة التحرير
د. إنصاف حمد

في البدء كانت الكلمة..

وكان الإنسان بما هو كائن عاقل، اجتماعي، مفكر وناطق. ومذ ذاك كانت اللغة وكان الحوار كشكل متميز من أشكال التواصل، يتم عبره الربط بين الفهم والممارسة، وتأسيس «سياق تفاهم» يرتقي بإنسانية الإنسان ويختزن تجاربه ومعارفه.

انطلاقاً من هذه الرؤية نتقدم بأوراق الاعتماد إلى مملكة الكلمة التي ليست كغيرها من الممالك.. مملكة بلا حدود، لأن التفكير الحر والإبداع

لايحدهما حد، مملكة رعاياها هم حكامها وسفراؤها، يتبادلون الأدوار والمواقع كقوى إنتاج لمنتج ذهني رفيع المستوى، ويصوغون علاقات وقوانين تعلي من شأن الكلمة وتصون شرفها وتحمّل منتجها ومتلقيها، على السواء، مسؤولية تاريخية تجعل الاضطلاع بهذه المهة قضية قد لا تدانيها في الصعوبة قضية أخرى، لأنها تعبّر عن الضمير، ولأنها كذلك، يتفاوت الشعور بمسؤوليتها بين كاتب وآخر، وقارئ وآخر.

أوراقنا تتضمن طموحاً بأن تكون مجلة المعرفة فضاءً ثقافيّاً يُبعث، ويتكرس، من خلاله الحوار كشكل من أشكال الثقافة الذي نعتقد أنه لم يأخذ حقه في الحضور في حياتنا الثقافية، وظل تأثيره محدوداً في بنيتنا الذهنية، ومغيباً في أحيان كثيرة عن مساحات وعينا، نتيجة لعوامل عديدة ذاتية وموضوعية، مرتبطة بشرط تاريخي وظرف اجتماعي نحّى مبدأ الحوار الفكري، وقلل من قيمته وأبقاه، في أحسن الأحوال، فضاءً نظريّاً وشعاريّاً منفصلاً عن تعيناته الواقعية ومغترباً عن سلوكيات رسله ودعاته. ولعل هذه الغربة والاغتراب، بمستوياتهما المتفاوتة والمختلفة الناتجان عن إعاقة إنتاج حوار مثمر، أمسيا، بدورهما عقبات في طريق اعتماد الحوار كمنهج تفكير وسلوك في آن معاً، يفضي إلى سياقات تفاهم محكّمة للعقل، معلية لقيمته، معتمدة الحجة والمنطق ومستخدمة الرأي الموضوعي المتجرد عن الهوى، قدر الإمكان رغم صعوبة إدراك ذلك، معترفة بالحق في الاختلاف والتنوع والتعدد، كحقيقة كونية ثابتة، تؤدي بنا إلى النأي عن سياسة الدمج والإلحاق، والابتعاد عن الأحكام القاطعة والتهم الجامدة والتعصب الأعمى تحفر في المسكوت عنه لإزالة ركام الماضي والتأسيس لنمط جديد من العلاقات بين أبناء الوطن قوامها المصلحة المشتركة والحكمة في تناول الأمور.

هذا الفضاء الثقافي ستضعه المجلة بتصرف كل من يود الإسهام في حوار فكري بنّاء وجاد في مختلف القضايا الثقافية ومن مختلف الاتجاهات والتيارات.. حوار لا يدعو الآخر المختلف إلى التخلي عن موقعه ولا يروم إقناعه بقناعات الذات، بقدر ما يهدف إلى تقديمها له بصورتها الصحيحة، بغية اكتشاف المساحات المشتركة وبلورتها والانطلاق منها مجدداً ومعًا؛ حوار يكسر حواجز الجهل المتبادل ويعمق عوامل المعرفة المباشرة بالآخر وصولاً إلى تحجيم الهواجس ومحاصرة سوء الفهم وسوء الظن. والترفع عن المجادلات العقيمة والمماحكات، ونبذ المنطق الاستعلائي..

حوار كهذا نعتقد أنه يحفظ لمجلة المعرفة مكانتها ويحترم تاريخها العريق.. كأحد أقدم المنابر الفكرية الجادة في الوطن العربي، والتي لم يأل رؤساء تحريرها السابقون جهداً في العمل على رفع سويتها باستمرار، ساعدهم في ذلك إضافة إلى مكانتهم الفكرية، ثقة الكتاب والقراء من سورية وبقية البلدان العربية بما يقدم على صفحاتها وما تطرحه من أفكار ورؤى.. مع الاعتراف بالمراوحة في المكان أحيانًا، أو بطغيان اللون الواحد أحيانًا أخرى.

حوار كهذا بمساحات الحرية الرحبة التي يطرحها قد يؤسس لحيوية مطلوبة، وتكاد تكون مفقودة، في المشهد الثقافي الوطني الذي نطمح أن تتسع فضاءاته لتضم الجميع بعيداً- قدر المستطاع- عن التصنيفات المسبقة والقوالب الجاهزة والعقائد المتيبسة والمناهج الإقصائية والسياسات الإلغائية، والسبات الدوغما طيقي، والإيديولوجيا الشكلانية ومحاولات التيئيس لتكريس الانهزام النفسي وجلد الذات، وما يقابلها من النزعات التطهرية والالتجاء إلى نظرية المؤامرة للهروب إلى الأمام وتبرئة النفس.

وإذا ما استطعنا فعل ذلك، وهذا لن يحدث بين ليلة وضحاها، ربما نتمكن من المساهمة في إحداث تغيير ثقافي وفكري من شأنه أن يضعنا بجدارة في مواجهة استحقاقاتنا الوطنية عبر التأسيس لقيم المواطنة والديمقراطية، التعدد والاختلاف، المشاركة واحترام الرأي الآخر، ولعل ممارسات كهذه تعمل على استنهاض الطاقات والقدرات الخلاقة، وتدفعها للفعل بدلاً من الانزواء والركون اللذان تم اللجوء إليها إما طوعاً، كشكل من أشكال الاحتجاج السلبي على ما يحدث، أو تم الدفع إليهما قسراً نتيجة لممارسات من لا يؤمنون بحرية الفكر وما تتيحه من ازدهار للوطن والمواطن.

إنها دعوة- عبر مجلة المعرفة- لنقد الاستكانة وأسبابها، دعوة لممارسة الفعل الثقافي المقاوم لكل غثّ وخلل وضعف، دعوة للتجديد وإعادة النظر في المسلّمات، ولتحجيم دور الرقيب الحقيقي والوهمي معاً، عبر ولوج مناطق المسكوت عنه والتي ظلت لفترة طويلة في منأى عن التصريح، دعوة إلى تقحم أسوار ظلت منيعة لا لمناعتها الذاتية بل بالمنع تارة وبالإحجام فينة أخرى، وقد آن الأوان لفض مغاليقها واستكناه مكامن ضعفها وقوتها.

ولعل كل مساهمة سترد إلى المجلة، معلنة بذلك تأييدها لمشروعها، ستخلق، كما نزعم، تراكماً معرفيّاً ومشاركة في الرأي والفكرة، وتواصلاً إيجابيّاً بين صنّاع الكلمة، نتمنى أن يؤدي إلى بلورة كثير من الأفكار وإنضاجها وصولاً إلى إنتاج منظومة جديدة من المفاهيم الثقافية والمعرفية التي قد تقود إلى إنقاذ ثقافتنا من الأنفاق الفكرية الضيقة التي حاول البعض حشرها فيها، من منطلقات متباينة؛ وربما تساعد في تحررها من الجمود والانغلاق تحت شعار صياغة نسق فكري أصيل أو الحفاظ على أصالة

مزعومة، كما قد، كما نأمل، تسهم في حمايتها من مغبة الوقوع في اجترار ثقافة الغير دون الاستفادة من أنساقه وبناه المعرفية.

ومن المرجح أن عملاً كهذا يمكن أن يقوم ضمن شروط معينة تحاذر استيراد الأفكار والوقوع في إسقاطات معرفية ومنهجية، وتعتمد إعادة قراءة الواقع والمفاهيم، قراءة جديدة بمنهج متحرر من إسار الجمود وسلطة السائد ومبتعد في الآن نفسه عن الفوضى المعرفية والفكرية التي قد تتسلل من بين سطور الشعارات البراقة والعناوين الكبيرة وتعمل على تحريك المياه الراكدة وتبديد الأوهام المعرفية وزعزعة الأصنام الفكرية.

والمنظومة الفكرية الجديدة المنشودة والتي نعتقد أنها يمكن أن تكون دعامة لمشروع نهوض معرفي وحضاري متعدد الجوانب، تؤسس له ثقافة تقر بالآخر ولا تلعنه أو تلغيه، وتتكثف فيها قيم التواصل المعرفي والثقافي والإبداعي بين مختلف الاتجاهات، بعيداً عن الدمج والإلحاق. ويتجذر الحوار بين أطرافها، ثقافة كهذه بحاجة إلى أن تجد الحركة النقدية فيها مساحات واسعة للتجلي والفعل، لتتمكن عبر أدواتها الفاحصة من استجلاء مكامن الضعف والقصور والنقص، وعوامل القوة والتقدم والتطور، انطلاقاً من تعرية الأولى، بدلاً من التستر عليها، وانتهاء بطرح البديل معرفياً واستجلاء شروط تحققه أنطولوجيا عبر خيارات الراهن والمقبل، بما يكفل مزيداً من حراك المجتمع، بدفع عوامل التطور الذاتية والداخلية إلى أقصى ممكناتها متجاوزة عوامل التكلس والجمود بامتصاص إشكاليات التباس واستيعاب حساسيات الخلاف في وجهات النظر والقناعات عبر الحوار الذي لا يمنع النقد بل يؤسس لنمطه البنّاء المتسامي عن رغبات التصفية والتحطيم ونوازع التسفيه والسعي العقيم إلى التطابق.

ولتوليد رؤى وأفكار وصيغ جديدة لزوم تأسيس مشروع التغيير نحتاج إلى «اجتراح لمكنات التفكير، التي تفضي إلى فتح علاقات مغايرة أبعد ماتكون عن النفي وتتبع الأخطاء، اجتراح يتجلى في فاعلية فكرية قصدية واعية تتيح استنطاق الخطاب وتأويله، والحفر في طبقات النصوص وتفكيكها. إنها، بعبارة أخرى، تجديد للقول وصناعة للنص وإشعال بؤر للأسئلة، على حد تعبير أحد المفكرين، وهذا قد لايتم إلا بانتهاج منحى مغاير في التفكير، لاكتشاف مساحات جديدة للنظر والفكر، وحقول مميزة للعمل والحركة واستشعار آفاقها الراهنة..

وهكذا، يمكن أن يتكامل الحوار والنقد، فلا نقد بناء دون حوارات مستديمة ومتواصلة وجادة، ولا حوار حقيقي ومثمر وفعال دون عملية نقد تناقش الموروث وتسائل السائد، ويعمل الاثنان معاً على إثراء ملكاتنا عبر إكسابنا انفتاحاً خصباً وتنوعاً غنياً قد يحد من تضخم الذات ويعطي الآخر حضوراً حقيقياً في مساحات وعينا ويحول التمايزات الطبيعية من مصدر للنزاع والصراع إلى مصدر لإثراء الواقع وانفتاح ممكناته، بدلاً من جعله ينوء تحت ثقل الأساليب العنيفة التي تكبله وتخنقه.

الدراسات والبحوث

الرواية الشفوية ، أصولها ودلالاتها وأهميتها

د. عبد الكريم اليافي

سيناريو لمستقبل متغيرات عربية

رياض نجيب الريس

الذاكرة في الرواية الفلسطينية

نعمة خالد

مراسيم استقبال الحقيقة :
قراءة لاستراتيجية المنهجية والإجراء
في مشروع محمد اركون لقراءة الفكر الإسلامي

فائز الشرع

حالية الاشتراكية الليبرالية

تأليف : مونيك سبرير
ترجمة: عبد الهادي عباس

١٦

الرواية الشفوية: أصولها ودلالاتها وأهميتها

د. عبد الكريم اليافي *

من مزايا اللغة العربية وأصالتها أنّها جَمَعَتْ في أصل واحد، وهو الراء والواو والياء، نَقْلَ الماء والانتفاع به وذلك أصل الحياة الطبيعية، ونَقْلَ المعرفة والعلم والانتفاع به وذلك أصل الحياة الروحية، وهو أيضاً أصل الحكمة وجوهرُ الإنسانية وأُسُّ تقدمها وسِرُّ ازدهارها وعلّوها. جاء في «معجم مقاييس اللغة» لأحمد بن فارس «الراء والواو والياء أصل واحد ثم يُشتقّ منه. فالأصل ما كان خلافَ العطش، ثم يُصَرَّفُ في الكلام لحاملِ ما يُرْوى منه. فالأصل رَوِيتُ من الماء رِيّاً. وقال الأصمعي: رَوَيْتُ على أهلي أروي رَيّاً. وهو راوٍ من قوم رُواة وهم الذين يأتون بالماء. فالأصل هذا. ثم شُبِّه به الذي يأتي القوم بعلمٍ او خبرٍ فيَرْويه كأنه أتاهم بريِّهم من ذلك».

(*) الدكتور عبد الكريم اليافي: مفكر وباحث من سورية. عضو مجمع اللغة العربية. يساهم في الحركة الفكرية العربية منذ خمسينيات القرن الماضي.

ونزيد قليلاً فنقول: روى الحديث أو الخبر يرويه رواية حَمَلَه ونَقَلَه، ورَوَى القومَ استقى لهم، كما يقال روى على أهله ولأهله أتاهم بالماء. ورجل راوٍ ناقلٌ للحديث أو للخبر، وراوية إذا كثرت روايته. فالهاء للمبالغة في صفته بالرواية. والراوية في اللغة أيضًا المزادة من جِلْد فيها الماء. والرُّواء ماء الوجه وحسن المنظر.

نحن في بحوثنا نرجع أول الأمر إلى كنوز تراثنا العربي الإسلامي الواسع دون أن نهمل أيّ أمر يُستَجَدُّ في الحضارة الحديثة. إن الرواية الشفوية [1] ضرب من الإعلام أو على حد قول أبي عثمان الجاحظ ضرب من البيان أو الإعلام. والجاحظ من أهم المفكرين الذين بحثوا في الإعلام والبيان. وهو ذو اتجاه عقلاني رصين. يرى في أول كتابه «الحيوان» كلّ مافي الكون ذا دلالة وسبيلَ استدلال. ويسمي ذلك بالحكمة ويصنفها صنفين:

شيءٌ جُعِلَ حكمةً وهو لايعقل الحكمة ولاعاقبة الحكمة، وشيءٌ جُعِلَ حكمةً وهو يعقل الحكمة وعاقبة الحكمة. فاستويت الأشياء جميعًا في جهة الدّلالة سواء أكانت عاقلةً أم غيرَ عاقلة، واختلفت من جهة أن بعضها دليل لايَستدلّ وبعضها دليلٌ يَستدلّ. فكلُّ مستدلٍّ دليل وليس كلُّ دليل مستدلاً أي قادرًا على الاستدلال. وهكذا يشارك الحيوان والجماد في الدّلالة وفي عدم الاستدلال ولكنّ الإنسان وحده جمع بين كونه دليلاً ومستدلاً معًا. ويريد الجاحظ بالاستدلال ما كان منه عقليًا. ويسمّيه بالبيان.

ويرى أبو عثمان أن وسائل البيان أربعة: لفظٌ وخطٌّ وعقدٌ وإشارة. فاللفظ هو الرواية الشفوية، والخطّ الكتابة ولايلبث المؤلف أن يتفنن في وصف الكتاب ومكانته وصفًا قلّ مثيله. والعقد هو الحساب والأرقام .

ونحن نعلم في عصرنا أهمية الأرقام ولاسيما الجملة الاثنينية منها في الحواسيب، وسنرى في بحثنا مكانة الهيئة والملامح في الدلالة. ثم يذكر أبو عثمان دلالة الجماد فيقول: «فالأجسام الخرس الصامتة ناطقة من جهة الدلالة، ومعربة من جهة صحّة الشهادة. على أنّ الذي فيها من التدبير والحكمة مُخْبِر لمن استخبره، وناطقٌ لمن استنطقه، كما أخبر الهزال وكسوفُ اللون عن سوء الحال، وكما ينطق السِّمَنُ وحسن النضرة عن حسن الحال.» ثم يأتي مؤلف «كتاب الحيوان» ببعض الشعر. منه قول نصيب:

فعاجوا فأثنَوْا بالذي أنت أهله
ولو سكتوا أثنت عليك الحقائب

(١) النسبة إلى الشفة شفويّ وشفهيّ وشفيّ.

وقول زهير:

متى تك في عدوٍّ أو صديق

تُخبرك العيون عن القلوب

ثم يقول: «فالجماد الأبكم الأخرس من هذا الوجه قد شارك في البيان الإنسان الحيّ الناطق. فمن جعل أقسام البيان خمسة فقد ذهب أيضًا مذهبًا له جوازٌ في اللغة، وشاهدٌ في العقل.»

ولاشك أن أهمّ وسائل البيان هو الإعلام الشفوي أو ما يدعى بالرواية الشفوية التي تدعمها وتثبتها وتكاد تخلّدها الكتابة والكتاب وتؤيّدها الحواسيب وأمثالها من بنات التقدم التقنيّ الحديث.

ونحن في بحثنا هذا نوجّه عنايتنا خاصة نحو الرواية الشفوية مشفوعة أحيانًا بنصوصها المكتوبة.

لاشك في أن الرواية الشفوية ترجع إلى تخاطب الناس فيما بينهم وإلى تفاوت لغاتهم واختلاف ألسنتهم. والإنسان في أي لغة كانت يقال له فصيح لأنّه يُفصح بكلامه عن حاجاته وأهوائه وغاياته وآرائه أي يظهرها.

وتَحْملُ اللغةُ في تركيب حروفها وأصواتها وتنظيم جملها مضمونَ مراد المتكلّم إلى المخاطب. ولانكتفي هنا بالمضمون والمعنى المحمول بل لابُدَّ من أن نقرن ذلك باللهجة التي يرد فيها الكلام وبملامح المتكلّم التي تصاحب خطابه..

لقد دُرِسَتْ هذه الأمور الثلاثة حديثًا ونبّهوا على أن المضمون إذا كان أكثر عناصر الكلام حملاً للمراد فلابدّ من إيلاء اللّهجة والملامح أهمية كبيرة لأنّها تكاد تحمل ثلث مقدار البيان أو أكثر من ذلك أحيانًا.

يؤيد ذلك أن المرء إذا تكلم مع طفل صغير كانت لهجته معه أكثر تأثيرًا من مضمون كلامه. وقد يتكلم المرء باسمًا باشًا مع قول كلمات قاسية أو نابية فيفرح الطفل ويبشّ، والعكس بالعكس.

يُروى أن طالبًا زنجيًا تخرّج في جامعة أمريكية سأله المستشار التربويّ في جامعته: ماذا تريد أن تعمل بعد تخرّجك، فأجاب: أريد أن أكون في مثل منصبك وقد صُوِّرَ المستشار عند حديثه تصويرًا دقيقًا وهو يجيبه بالموافقة. ولكنّ ملامحه بدت غير راضية. فقد كان ذا اتجاه عرقي يأبى أن يصل زنجيٌ إلى مثل مكانته في الإشراف والتوعية والتربية.

ومن المعروف أن أجهزة حديثة تستطيع أن تكشف احتمال كذب المتكلم بضبط نبضه وذبذبات دماغه ولو أخفى ما استطاع دلالة ملامحه.

هذا وربما صرف اللفظ الحلو ذهن المخاطب عن معنى الكلام وخاصّة إذا كان

المخاطب على درجة من الأميّة أو الغفلة أو الغباء. يروى أنّه كان لرجل من العرب امرأة رعناء سألته أن يشبب بها فقال:

تَمَّتْ عبيدة إلا في ملاحتها

والحسن منها بحيث الشمسُ والقمر

ما خالف الظبيَ منها حين تبصرها

إلا سوالفُها والجيدُ والنظر

فأرضاها بهذه الألفاظ الجميلة وحسبت أنّه مدحها.

وكثيرًا ما انتبه الشعراء المبينون إلى درجة المخاطبين من الثقافة والبيان فكلموهم بلغتهم التي يفهمونها وبعقليّتهم التي اختصُّوا بها. يقول أبو العتاهية في حبيبته عتّابة:

عتّابة النفس كاعب شَكلِه

كحلاء بالحسن غير مكتحله

باللّه هل تذكرين يا سكني

وأنت لاتُقْصَرين في الحَجَلَه

أيامَ كنّا ونحن في صِغَرٍ

نلعب هالا مُهَلْهَلا هَلَـلَـه

وهكذا لابدّ في الرواية الشفويّة من الانتباه للمتكلم وللمخاطب وللسياق النفسي والاجتماعي. وربما كان عدم الانتباه هذا وانغماس المتكلم في نوع تعبيره الذي اعتاده سببًا للإضحاك.

ولابأس أن نذكر هنا كلام أبي علقمة النحوي حين هاج به مُرار فسقط فاقبل عليه قوم يَعَضّون إبهامه ويؤذّنون في أُذُنه فقام من غمرات خشْيته فقال: مالكم تتكأكـؤون عليّ كتكأكئكم على ذي جِنّة انفرنقعوا عني. فقال بعضهم: اتركوه فإن جنّيّته تتكلم بالهندية!

وقد لحظ أبو حيّان التوحيدي تحذلق الصاحب بن عبّاد وتباهيَه باختيار الحوشي الغريب. وإليكم هذه الرواية يرويها عنه: «قال الصاحب يومًا في دار الإمارة لفيروزان المجوسي، وكان الخرائطي حاضرًا، في شيء نابذه عليه: إنّما أنت مـخَشٌ مـجَشٌ مـحَشٌ، لاتَنِشُ ولاتبشّ ولاتَحَتّش. فقال له فيروزان: أيها الصاحب: برئت من النار إن كنت أدري ماتقول. إن كان من رأيك أن تشتمني فقل ماشئت بعد أن أعلم، فإن العِرْضَ لك والنفس فداؤك. لستَ من الزنج ولا من البربر ولا من الغُزّ كَلِّمنا بما نعقل على العادة التي عليها العمل. واللّه ما هذا من لغة آبائك الفرس ولا لغة أهل دينك من هذا السواد. فلقد خالطنا الناس فما سمعنا منهم هذا النمط. وإنّي أظنّ أنك لو دعوت اللّه بهذا الكلام لما أجابك، ولو سألته لما أعطاك. ولو استغفرت اللّه به لما غفر لك، وحقيق على اللّه ذلك. فقال الخرائطي: أيّها الصاحب! واللّه لقد صدق، فلاتغضب. فليس كلُّ من وثق بأنه لايُراجَع في قوله

وفِعْله ركب مايُحمّق فيه شاهدًا أو غائبًا. فقام عنهما خزيان يردّد ريقه حقدًا عليهما. وكان ذلك سببًا كبيرًا في فساد أمرهما». (كتاب مثالب الوزيرين).

مثل هذا التحذلق والتقعير يزداد بروزه إذا قورن بسهولة كلام الجواري ولينه. «قال أبو علقمة لجارية كان يهواها: ياخريدة! إخالك عروبًا. فمالك نَمقُك وتَشْنَئيننا؟ فقالت: ما رأيت أحدًا يحبّ أحدًا ويشتمه سواك.»

فالكلام الحوشي الخشن وإن تضمّن مدحًا لايناسب رقة الجواري ونعومتهنّ وملاستهنّ، حتّى المتأدّبات منهن اللواتي يُحْسِنّ فنون الكلام.

«قيل اشترى رجل من أصحاب القاضي العوفي جارية فغاضته ولم تطعه، فشكا ذلك إلى العوفيّ، فقال: أنفذها إليّ حتّى أكلّمها. فأنفذها إليه. فقال لها:

ياعروب! ياعروب! ياذات الجلابيب! ماهذا التمنّع المجانب للخيرات، والاختيار للأخلاق المشنوءات؟ قالت له: أيّد الله القاضي! ليست لي فيه حاجة. فَمُرْه يبيعني فقال: يامنية كلّ حكيم وبحّاث عن اللطائف عليم! أفما علمت أن فرط الاعتياصات من الموموقات على طالبي المودّات؟! فقالت له الجارية: ليس في الدّنيا أصلحُ لهذه العثنونات المنتشرات على صدور أهل الركاكات من المواسي الحالقات، وضحكت وضحك أهل المجلس. وكان العوفيُّ عظيم اللحية.»

كذلك ينبغي أن نميّز في الرواية الشفويّة بين التعبير الإنشائي كالطلب والدعاء والأمر والنهي والاستفهام والتمنّي والنداء والتوصية التي يوصي بها الرؤساء مندوبيهم من جهة وبين الإخبار بالواقعات صدقًا أو كذبًا من جهة مقابلة.

ومن المعلوم أنّ الإنشاء لايحتمل الصدق والكذب على حين أن الإخبار بالواقعات وبالأمور المستجِدَّة تحتمل الصدق والكذب. وعندئذ لابدّ من تحرّي إحدى هاتين القيمتين اللتين إحداهما إيجابية وهي الصدق، والأخرى سلبية وهي الكذب. وقد عمد الباحثون في التراث إلى ذلك التحري في الغالب. وربما كان إقبالهم على ذلك والاقتصار على هاتين القيمتين جريًا على ما انساب إلى التراث من تأثير المنطق اليوناني الصوري.

إنّ الفيلسوف اليوناني أرسطو الذي دُعي المعلّم الأول كان أوّل من وضع المنطق. ثم تناقله العرب وعرّفوه بأنه آلة تعصم الذهن عن الخطأ في الفكر، وأنه ميزان الكلام لمعرفة الصدق والكذب في بحث القضايا وأنواعها وأن القضية الخبرية أية كانت تكون إما صادقة وإما كاذبة.

«زَيْدٌ بدمشق في اليوم العاشر من تموز» إذا كانت هذه القضية صادقة فإنّ

سلبها كاذب وهو: «زيد ليس بدمشق في ذلك اليوم». هذا تبسيط مقصود لبيان اعتماد ذلك المنطق قيمتين وحيدتين هما الصدق والكذب. وقد أثرّ هذا المنطق الثنائي القيمة في كثير من بحوث العرب الفلسفية والتاريخية.

ولابأس هنا في أن نشير إلى أن تطوّر العلوم في العصر الحاضر قد أعاد النظر في هذا المنطق وانتبه علم الفيزياء لقيمة ثالثة مهمّة وهي الاحتمال فأنشؤوا منطقاً جديداً ثلاثي القيم نُرْجِعُ من يحبّ الاطلاع عليه إلى كتابنا في فلسفة العلوم «تقدم العلم.» ولاشكّ أنّ الاحتمال باب واسع يدركه المشتغلون في علم الرياضيات وفي الإحصاء. ولهم في ذلك قياسات دقيقة. ولكنا نشير إلى الأدب العربي القديم. فقد كان هذا الأدب أوسع من منطق أرسطو حين أدمج الاحتمال بين جانبي الصدق والكذب، كما نجد ذلك في قول بشار بن برد متغزّلاً يتحدث عن حبيبته فيقول:

وإذا ماقلتُ هاتي نَوِّلي

خَرَجَتْ بالصمت عن لا ونعم

وكذلك الفقهاء حين بحثوا خِطْبَة البنت البكر وجوابها بالصمت. ولكنّهم آثروا الاقتصار فسمّوا صمتها رضا بدلاً من اعتبار الصمت قيمة بين القبول والرفض.

هذا وقد تحمل الرواية الشفوية في مضمونها معنيين: معنى ظاهراً ومعنى باطناً، وهو من نوع الأحاجي والتعمية. وقد سمّى العرب هذا النوع من التعبير بالملاحن. وربما يحسن أن نقف قليلاً عندها لمكانتها في العصر الحاضر في باب ما يدعى بالجفرة أو «الشيفرة» (نحن نعد الشيفرة تحريفاً عن الجفرة وهي الأصل العربي).

أصل اللحن أن تريد شيئاً فتورّي عنه بقول آخر ويذكر علماء اللغة القدامى قول العنبري وهو من بني تميم كان أسيراً في بكر بن وائل فسألهم رسولاً إلى قومه. فقالوا له: لاترسل إلا بحضرتنا لأنّهم كانوا قد أزمعوا غزو قومه فخافوا أن ينذرهم. فجيء له بعبد أسود. فقال له: أتعقل؟ قال: نعم، إني لعاقل، قال: ما أراك كذلك. فقال: بلى! فقال: ماهذا؟ وأشار إلى الليل. فقال: هذا الليل. قال: ما أراك إلا عاقلاً. ثم ملأ كفّيه من الرمل، فقال: كم هذا؟ فقال: لاأدري وإنّه لكثير. قال: أيّما أكثر: النجوم أم التراب؟ قال: كلٌّ كثير. قال: أبلغ قومي التحيّة، وقل لهم: ليكرموا فلاناً، يعني أسيراً كان في أيديهم من بكر، فإن قومه لي مكرمون. وقل لهم: إنّ العرفج قد أدبى وقد شكّت النساء. وأْمُرْهم أن يُعْروا ناقتي الحمراء، فقد أطالوا ركوبها، وأن يركبوا جملي الأصهب بآية ما أكلت معكم حيساً، واسألوا الحارث عن خبري.

فلمّا أدّى العبد الرسالة قالوا: لقد جُنَّ الأعور. والله مانعرف له ناقة حمراء، ولاجملاً أصهب. ثم سرّحوا العبد، ودعوا الحارث فقصوا عليه القصة فقال: قد أنذركم. أما قوله: قد أدبى العرفج يريد أن الرجال قد استلأموا ولبسوا السلاح. وقوله: شَكَّت النساء أي اتخذت الشكاء للسفر. وقوله: الناقة الحمراء أي ارتحلوا عن الدهناء، واركبوا الصمّان وهو الجمل الأصهب. وقوله: بآية ما أكَلْتُ معكم حيسًا يريد أخلاطًا من الناس قد غزوكم، لأن الحيس يجمع التمر والسمن والأقط. فامتثلوا ما قال وعرفوا لحن كلامه.

هذه التعمية وتبطين الكلام بمعنى آخر خفيٌّ يحصل عند الحاجة والضرورة، ولكن الصحيح في الكلام أن يكون ظاهره مطابقًا لباطنه ومبناه وَفْقَ معناه ولابدّ في كلّ ذلك من الانتباه لأقدار المتكلمين ومنازل المخاطبين وللسياق الزمني والروحي الذي يجري فيه الخطاب. ونحن دائمًا مأمورون بالصدق والإخلاص وبالطيّب من القول.

إن الرواية الشفوية متشعّبة كالجداول المائية كلُّها تصبُّ في بحر حياة الناس حسب مرافقهم كالمعاملات التجارية والتعليم والحديث المهذب والحديث العاميّ العاديّ المتعلق بأنواع الأعمال وأصناف المشاغل الشعبية وما إليها. وفي كل ذلك يجدر بالباحث أن ينبّه على شخصية المتكلم وشخصية السامع. فإنّ الرواية تتفاوت بتفاوت تلك الشخصيّات. ويدخل في الإعلام والتأثير الصوتُ واللهجة والملامح كما قدمنا ثم شيء أشبه ما يكون بالسحر أو التنويم المغناطيسي حتى يمسّ القلب والعقل والوجدان جميعًا.

يحلو لي هنا أن أورد قول ابن الرومي يصف حديث حسنائه:

وحديثها السحر الحلال لو أنّه
لم يجنِ قتل المسلّم المتحرّز
إن طال لم يُمْلَلْ وإن هي أوجزت
ودّ المحدَّثُ أنها لم توجز
شرك العقول ونزهة ما مثلها
للمطمئن وعُقْلَةُ المستوفز

ولكنّ أهم من ذلك بكثير الرواية الشفوية في خطب البلغاء المتفننين والمتّقين من أئمة البيان ولاسيّما إذا كانت تحفُّ بهم سعة العلم وسهولة النطق وهيبة المكانة. وكم عندنا في التراث العربي التليد والتراث الشفوي الحديث من خطباء ذهبوا بالعقول والقلوب والضمائر أيَّ مذهب. أحبُّ أن أورد نصًّا من أبدع النصوص يصف ذلك وهو ماكتبه الرحالة محمد بن أحمد بن جبير في كتاب «تذكرة بالإخبار عن اتفاقات الأسفار» حين مرّ ببغداد واستمع إلى أبي الفرج وأبي الفضائل عبد الرحمن بن علي بن الجوزي في ثلاثة مجالس.

يقول: «لو لم تكن تلك الرحلة بعد حجّ بيت اللّه إلا لمشاهدة مجلس من مجالس ذلك العلامة لكانت صفقته رابحة ووجهته ناجحة.» ويقول أيضًا: «ما كنّا نحسب أنّ متكلّمًا في الدنيا يُعْطى من ملكة النفوس والتلاعب بها ما أعطِيَ هذا الرجل. فسبحان من يخصُّ بالكمال من يشاء من عباده.. كتب مؤلف الرحلة يصف المجلس الأوّل[1]: ثم شاهدنا صبيحة يوم السبت.. مجلس الشيخ الفقيه الإمام الأوحد جمال الدين أبي الفضائل بن علي الجوزي بإزاء داره على الشط بالجانب الشرقي وفي آخره على اتّصال من قصور الخليفة.. وهو يجلس به كل يوم سبت، فشاهدنا مجلس رجل ليس من عمرو ولازيد، وفي جوف الفرا كل الصيد، آية الزمان، وقرة عين الإيمان، رئيس الحنبلية والمخصوص في العلوم بالرُّتَبِ العليّة، إمام الجماعة، وفارس حَلْبة هذه الصناعة، والمشهود له بالسبق الكريم في البلاغة والبراعة مالك أزِمَّة الكلام في النظم والنثر، والغائص في بحر فكره على نفائس الدُّرّ. فأما نظمه فَرَضيُّ[2] الطباع، مهياري[3] الانطباع، وأمّا نثره فيصدع بسحر البيان ويعَطل المثل بقُسٍّ وسَحْبان. ومن أبهر آياته وأكبر معجزاته أنه يصعد المنبر ويبتدئ القُرّاء بالقراءة، وعددهم يزيد على العشرين قارئًا . فينتزع الاثنان منهم أو الثلاثة آية من القرآن يتلونها على نسق بتطريب وتشويق. فإذا فرغوا تلت طائفة أخرى على عددهم آيةً ثانية، ولايزالون يتناوبون آيات من سور مختلفات إلى أن يتكاملوا قراءة وقد أتوا بآيات مشبهات لايكاد المتّقد الخاطر يحصلّها عددًا أو يسمّيها نسقًا. فإذا فرغوا أخذ هذا الإمام الغريب الشأن في إيراد خُطبته عجلاً مبتدرًا، وأفرغ في أصداف الأسماع دُرَرًا، وانتظم أوائل الآيات المقروءات في أثناء خطبته فِقَرًا، وأتى بها على نسق القراءة لها لامقدّمًا ولامؤخّرًا. ثم أكمل الخطبة على قافية آخر آية منها. فلو أنّ أبرع من في مجلسه تَكَلَّفَ تسمية ما قرأ القرّاء به آيةً فآيةً على الترتيب لعجز عن ذلك، فكيف بمن ينتظمها مرتجلاً، ويورد الخطبة الغرّاء عَجِلاً (أفسحرٌ هذا أم أنتم لاتبصرون)[4].

(إن هذا لهو الفضل المبين)[5] فحدث ولاحرج عن البحر، وهيهات ليس الخَبَرُ عنه كالخُبْر. ثمّ إنّه أتى بعد أن فرغ من

(١) أوردنا النص في كتابنا: «شجون فتية»، ونورده هنا لبيان بلاغة الأئمة في مواعظهم.
(٢) نسبة إلى الشاعر الشريف الرضي وهي هنا من نوع التورية.
(٣) نسبة إلى الشاعر مهيار الديلمي وهو من تلاميذ الشريف الرضي وإيراد النسبتين في باب البديع من مراعاة النظير.
(٤) الطور ١٥.
(٥) النمل -٦

خطبته برقائق من الوعظ، وآيات بيّنات من الذكر، طارت لها القلوب اشتياقًا، وذابت بها الأنفس احتراقًا إلى أن علا الضجيج، وتردّد بشهقاته النشيج، وأعلن التائبون بالصياح وتساقطوا عليه تساقط الفراش على المصباح، كلٌّ يلقي ناصيته بيده فيجزها، ويمسح على رأسه داعيًا له، ومنهم من يغشى عليه فيُرفع في الأذرع إليه. فشاهدنا هولاً يملأ النفوس إنابة وندامة، ويذكّرها هول يوم القيامة. فلو لم نركب ثبج البحر ونعتسف مفازات القفر إلا لمشاهدة مجلس من مجالس هذا الرجل لكانت الصفقة الرابحة والوجهة المفلحة الناجحة. والحمد لله على أن منّ بلقاء من يشهد الجمادات بفضله، ويضيق الوجود عن مثله. وفي أثناء مجلسه ذلك يبتدرون المسائل وتطير إليه الرقاع فيجاوب أسرع من طرفة عين. وربما كان أكثر مجلسه الرائق من نتائج تلك المسائل. والفضل بيد الله يؤتيه من يشاء لا إله سواه.»

ويصف مؤلف التذكرة المجلس الثاني:

«ثم شاهدنا مجلسًا ثانيًا له بكرة يوم الخميس الحادي عشر لصفر بباب بدر في ساحة قصور الخليفة، ومَناظرُه مشرفة عليه. وهذا الموضع المذكور هو من حرم الخليفة وخُصَّ بالوصول إليه والتكلُّم فيه ليسمعه من تلك المناظر الخليفة ووالدته ومن حضر من الحُرَم، ويفتح الباب للعامّة فيدخلون إلى ذلك الموضع وقد بُسطَ بالحُصُر، وجلوسه بهذا الموضع كلّ يوم خميس. فبكّرنا لمشاهدته بهذا المجلس المذكور وقعدنا إلى أن وصل هذا الحَبْرُ المتكلم فصعد المنبر وأرخى طيلسانه عن رأسه تواضعًا لحرمة المكان، وقد تَسَطَّر القرّاء أمامه على كراسيّ موضوعة فابتدروا القراءة على الترتيب وشوّقوا ما شاؤوا، وأطربوا ما أرادوا، وبادرت العيون بإرسال الدموع. فلما فرغوا من القراءة، وقد أحصينا لهم تسع آيات من سُوَر مختلفات، صدع بخطبته الزهراء الغراء وأتى بأوائل الآيات في أثنائها منتظمات، ومشّى الخطبة على فقْرة آخر آية منها في الترتيب إلى أن أكملها، وكانت الآية «الله الذي جعل لكم الليل لتسكنوا فيه والنهار مبصرًا إن الله لذو فضل على الناس»(1) فتمادى على هذا السين، وحَسَّن أي تحسين، فكان يومه في ذلك أعجب من أمسه، ثمّ أخذ في الثناء على الخليفة والدعاء له ولوالدته وكنى عنها بالسِّتْر الأشرف والجناب الأرأف، ثم سلك سبيله في الوعظ، كل ذلك بديهة لا رويّة، ويصل كلامه في ذلك بالآيات المقروءات على النسق مرّة أخرى. فأرسلت وابلَها العيون، وأبْدَت النفوس سرَّ شوقها المكنون، وتطارح الناس عَلَيْه بذنوبهم معترفين، وبالتوبة معلنين، وطاشت الألباب والعقول، وكثر

(1) غافر – 61

الوله والذهول، وصارت النفوس لا تملك تحصيلاً، ولا تميّز معقولاً، ولا تجد للصبر سبيلا، ثم في أثناء مجلسه يُنْشد بأشعار من النسيب مبّرحة التشويق، بديعة الترقيق، تشعل القلوب وجدا، ويعود موضوعها النسيبي زهدا . وكان آخر ما أنشده من ذلك وقد أخذ المجلس مأخذه من الاحترام، وأصابت المقاتل سهام ذلك الكلام:

أين فؤادي أذابه الوجد

وأين قلبي فما صحا بعْد

يا سعد زدني جوىً بذكرهم

بالله قُلْ لي فديت يا سعدُ

ولم يزل يُرَدّدُها والانفعال قد أثّر فيه، والمدامع تكاد تمنع خروج الكلام من فيه، إلى أن خاف الإفحام، فابتدر القيام، ونزل عن المنبر دَهِشًا عَجِلاً، وقد أطار القلوب وَجَلاً، وترك الناس على أحَرًّ من الجمر، يشيّعونه بالمدامع الحمر، فمن معلن بالانتحاب ومن مُتَعَفّر في التراب، فيا له من مشهد ما أهول مرآه، وما أسعد من رآه، نفعنا الله ببركته، وجعلنا ممن فاز بنصيب من رحمته بمنّه وفضله. وفي أوّل مجلسه أنشد قصيدًا نَيِّر القبس، عراقي النَّفَس، في الخليفة، أوّله:

في شُغُلٍ من الغرام شاغل

من هاجه البرقُ بسفح عاقل

يقول فيه عند ذكر الخليفة:

يا كلمات الله كوني عُوذةً

من العيون للإمام الكامل

ففرغ من إنشاده وقد هزّ المجلس طربًا، ثمّ أخذ في شأنه، وتمادى في إيراد سحر بيانه. وما كنّا نحسب أن متكلمًا في الدنيا يعطى من ملكة النفوس والتلاعب بها ما أُعطِيَ هذا الرجل فسبحان من يخصّ بالكمال من يشاء من عباده لا إله غيره. وشاهدنا بعد ذلك مجالس لسواه من وُعّاظ بغداد ممن نستغرب شأنه بالإضافة لما عهدناه من متكلمي الغرب وكنّا قد شاهدنا بمكة والمدينة شرّفهما الله مجالس من قد ذكرناه في هذا التقييد فصَغُرَت بالإضافة لمجلس هذا الرجل الفذّ في نفوسنا قَدْرًا ولم نستطب لها ذكرًا، وأين تقعان مما أريد، (١) وشتّان ما بين اليزيدين، (٢) وهيهات الفتيان كثير، والمَثَلُ بمالك (٣) يسير.»

---

(١) هذا التعبير شائع قديمًا . جاء في رسالة ابن زيدون على لسان محبوبته ولآدة إلى إنسان استمالها عنه إلى نفسه: ما أنت وهم وأين تقع منهم.

(٢) تلميح إلى قول ربيعة الرّقي:

لشتان ما بين اليزيدين في الندى ... يزيد سُلَيْم والأغرّ بن حاتم

فهمّ الفتى الأزدي إتلاف ماله ... وهم الفتى القيسِ جمع الدراهم.

(٣) إشارة إلى مالك بن أنس المشهور بكمال حفظه ودقة فتواه.

ويصف صاحب الرحلة المجلس الثالث:

وحضرنا له مجلسًا ثالثًا يوم السبت الثالث عشر لصفر بالموضع المذكور بازاء داره على الشطّ الشرقيّ فأخذت معجزاتُه البيانية مأخذها، فشاهدنا من أمره عجبًا، صعّد بوعظه أنفاس الحاضرين سُحُبًا، وأسال من أدمعهم وابلاً سكبا، ثم جعل يردّد في آخر مجلسه أبياتًا من النسيب شوقًا زُهديًا وطربا إلى أن غلبته الرقة فوثب من أعلى منبره والهًا مكتئبًا، وغادر الكُلَّ متندّمًا على نفسه منتحبًا، نَهْفانَ ينادي: يا حَسْرَتا، واحربا، والنادبون يدورون بنحيبهم دَوْرَ الرحى، وكلٌّ منهم بَعْدُ من سكرته ماصحا. فسبحان من خلقه عبرةً لأولى الألباب، وجعله لتوبة عباده أقوى الأسباب، لا إله سواه.»

لا ريب أن عبقرية ابن الجوزي الخطابية الساحرة تلك لا نستطيع أن نشعر بها ونحن نقرأ كتبه ولا نتصور بلاغته الإلقائية لأن الجو الاجتماعي والعدوى النفسية بين الحضور وأثر البلاغة الخطابية الرائعة الرهيبة أمور يعيشها المرء في حينها الحيّ وفي وقتها النابض المتوثب وهنا تتميّز خصوصية الرواية الشفوية ولا سيما إذا كانت خطابية باتصالها بالحياة اتصالاً مباشرًا حتى إنه لو كتبت الخطبة وقُرِئت بعد إلقائها لم يبلغ أثرها ما يبلغه وقت الإلقاء بصوت الخطيب المشهود له بالنبل والبلاغة وقوة الإيحاء بين الجماهير المحتشدة التي تغدو وكأنها أسْلَمَتْه قيادها واستجابت لتأثيره السحري.

لقد بيّنّا آنفًا أن الرواية الشفوية والرِّيّ بالشراب وبالمعرفة ذوا أصل واحد في التعبير. وكما ينبغي أن يكون الماء نقيًا فُراتًا صالحًا للشراب كذلك ينبغي أن تكون الرواية الشفوية صادقة صالحة للإعلام. ولكن كما يتلوّث الماء أحيانًا بالجراثيم تتلوّث الرواية بالاختلاق والكذب. وهذا ما ينبهنا عليه أبو العلاء المعري في «رسالة الغفران»: يمُرُّ ابن القارح في زيارته للجحيم فيلتقي الشاعر العدّاء تأبّط شرًّا إذ يُروى له شعر في نكاح الغيلان ويسأله أحقٌّ ما رُوِيَ عنك ذلك؟ فيقول: «لقد كنّا في الجاهلية نَتَقَوَّلُ ونتخرّص. فما جاءك عنا مما ينكره المعقول فإنه من الأكاذيب. والزمن كلُّه على سجيّة واحدة. فالذي شاهده معدّ بن عدنان كالذي شاهده نُضاضة ولد آدم.» (النضاضة آخر ولد الرجل.)

وينتقل ابن القارح إلى محله في الجنان. فيلقى آدم فيسأله فيما يسأله عن البيتين المنسوبين إليه لما قتل قابيل هابيل:

تغيّرت البلاد ومن عليها

فوجه الأرض مغبّرٌ قبيح

وأوْدى رَبْعُ أهليهـا فبـادوا

وغودر في الثرى الوجه المليح

«فيقول آدم صلى الله عليه: أَعْزِزْ عليّ بكم معشر أُبَيْنِيّ أنكم في الضلالة مُتَهَوِّكون (متهورون). آليتُ ما نطقت هذا النظيم، ولا نُطِق في عصري. وإنما نظمه بعض الفارغين. فلا حول ولا قُوّة إلاّ بالله! كذبتم على خالقكم وربّكم، ثم على أبيكم آدم، ثم على حوّاء أمّكم، وكذب بعضكم على بعض، ومآبكم في ذلك إلى الأرض.»

الخبر مطية نقل المعلومات، نقل الصدق، نقل العلم والمعرفة والتوجيه والإرشاد، كما هو مطية الكذب والافتراء والإضلال.

«لا تصدق ما تسمع وصدّق نصف ما ترى» هذه كلمة للشاعر الأمريكي الشهير أدغار ألن بو وردت في كتابه «قصص غريبة جديدة» غايته أن ينبّه على أن من يروي خبرًا لا يستطيع أن يرويه على حقيقته دون أن يضيف عليه أو يحذف منه أو يبّدل ما شاء لسبب من الأسباب التي تدعو إلى فقدان الصدق وتحاشي الصراحة وتعمّد إخفاء ما في النفس من نزعات ونزعات. فالكلام مقصده في رأي الشاعر التأثير في الغير حقًّا أو باطلاً لاالتحرج ولا الاقتصار على الإفادة الموضوعية.

كذلك إذا رأى المرء حادثة ما لا يقدر أن يحيط بتاريخ الحادثة وسياقها ولا بجميع جوانبها ولا بتفاصيلها الدقيقة. ولهذا تغدو رؤيته مبتورة وحكمه عليها ناقصًا ومغزاها نابعًا من نفسه ومن تأويله.

الموضوعية والحكم السديد والمشاهدة التامّة والإبصار النافذ أمور متعذرة. وقديمًا قيل: أحكامنا تحكم علينا. أي إنّ أحكامنا تحمل آثارًا من شخصياتنا وثقافاتنا وانتمائنا وأمانتنا أو أثرًا من موقفنا تجاه الحادثة.

نجد في العصر الحاضر لدى أمّة متقدمة كاليابان مثلاً حرصًا شديدًا على الصدق والتدقيق في نقل الخبر. فإذا وصل خبر حادثة وقعت إلى صحيفة يومية عندهم لا يقتصر مكتب الصحيفة على تدوين الخبر كما تلقّاه، بل يحاول المكتب أن يلم بجميع تفاصيله وتفاصيل مشاهد الحادثة. والصحف اليومية في اليابان غنيّة فهي تهبّ وترسل حوّامة تلحق بالحادثة مع خبراء بالتحقيق، رغبةً في العيان المباشر وفي التسجيل ثم في جمع آراء أولئك الخبراء المختصين من أجل توثيق الخبر والاقتراب من الصدق في الرواية الشفوية التي تُثَبَّت بالكتابة تقديرًا للقراء وإنصافًا في عرض الواقعة مع ما يمكن من تسجيل سمعي وبصري ومن استقصاء الربط بينها وبين أمثالها من الحوادث إن كان لها ارتباط أو صلة.

وإذا كان العيان ناقصًا في غالبية الأمور فإن الخبر أكثر تعرضًا للنقص والتقوّل والتخرص والوهم والخيال أو لغرض نفسي أو قومي أو رغبةً أو رهبة.

يوازن العالم الكبير أبو الريحان البيروني في مستهلّ كتابه:

«تحقيق ما للهند من مقولة

مقبولة في العقل أو مرذولة»

بين العيان والخبر. فيذكر قول القائل: ليس الخبر كالعيان، لأن العيان هو إدراك عين الناظر عين المنظور إليه في زمان وجوده وفي مكان حصوله. ولكن البيروني لا يلبث أن ينوّه بمزايا الخبر. فيرى أن فضيلته أظهر من فضيلة العيان والنظر لاقتصار النظر والعيان على الوجود في زمان معيّن ومكان مسمّى، ولكن الخبر يتناول ذلك الوجود المحصور في الزمان والمكان وما قبله من ماضي الأزمنة ومختلف الأمكنة، حتى إن الخبر لَيَعُمّ الموجود والمعدوم جميعًا. ثم يرى أن الكتابة نوع من أنواع الخبر. وهي تكاد تكون أشرف من غيرها من الأنواع فيقول: «من أين لنا العلم بأخبار الأمم لولا خوالد آثار القلم.»

ثم يرى أن الإخبار عن الشيء الممكن الوجود في العادات الجارية يقابل الصدق والكذب، فكلاهما لاحقان به من جهة المخبر، ويرى مع أهمية الخبر أنّ آفات تلحق به، ويبيّن بعض هذه الآفات. ولا بأس أن نعرض سبل تَطرُّق الكذب إلى الخبر في رأي أبي الريحان الذي نعدّه رائدًا فذًا عظيمًا من روّاد كتابة التاريخ وتوثيقها ورائدًا مبكرًا أمينًا في علم الأنتروبولوجيا الحديث. وهو في رأينا طليعة لأمثال عبد الرحمن بن خلدون والمقدسي والمقريزي في مكانة كلٍّ من علم التاريخ. فهو يرى أن المخبر عن أمرٍ كَذِبٍ إنما يقصد فيه نفسه فيعظّم به جنسه، أو يقصدها ليُزْرِيَ بغيره لفوزه فيه بإرادته. ويرى أن هذين النوعين من دواعي الشهوة والغضب المذمومين أي شهوة التميّز بالنفس والغضب على الآخرين. وقد يكون المخبر عن أمرٍ كذبٍ في طبقة يحبهم لشُكْرٍ أو يبغضهم لنُكْرٍ. وهذان الوجهان مقاربان لما سبق من دواعي المحبّة والغلبة على حدّ تعبيره. وقد يكون المخبر عن كَذِبٍ للتقرب إلى خير بدناءة الطبع، أو لاتّقاء شرٍّ من فشل أو فزع. وقد يكون الإخبار الكاذب طبعًا في شخصية المخبر كأنه محمول عليه غير متمكّن من غيره، وذلك من دواعي الشرارة ومن خبث مخابئ الطبيعة. وقد يكون الإخبار الكاذب جهلاً من المخبر بطبيعة الخبر وهو مقلّد للمخبرين وإن كثروا جملة أو تواتروا فرقةً بعد فرقة وجماعةً تلْوَ جماعة. فهو وهم وسائط بين السامع والمخبر المتعمّد الأول. فإذا أسقطنا

هؤلاء الوسطاء بقي ذلك المخبر الأوّل أحَدَ من عددناه من المتخرّصين.

ثم يبين البيروني مزيّة الصدق بأن المجانب للكذب المتمسّك بالصدق هو محمود عند الكاذب فضلاً عن غيره. ثم يذكر أبو الريحان بعض الأقوال الحافزة على الصدق. فقد قيل: قولوا الحقّ ولو على أنفسكم. ويذكر قول السيّد المسيح عليه السلام في الإنجيل ما معناه: لا تبالوا بصولة الملوك في الإفصاح بالحق بين أيديهم فليسوا يملكون منكم غير البدن. وأما النفس فليس لهم عليها يد. ويقول: كما أن العدل في الطباع مرضيّ محبوب لذاته، مرغوب في حسنه، كذلك الصدق إلاّ عند من لم يَذُقْ حلاوته أو عرفه وتحامام. ويذكر هنا هذه النكتة وهو أنّه سئل أحَدُ المعروفين بالكذب: هل صدقت فكان جوابه: لولا أني أخاف أن أصدق لقلت لا. ويرى أبو الريحان أن الكاذب عادل عن العدل، مؤثر للجور، ولشهادة الزور وخيانة الأمانة واغتصاب الأموال بالاحتيال والسرقة وسائر ما به فساد العالم والخليقة.

ثم إن الاختلاق والافتراء في رأيه أظهر ما يكونان في المذاهب التي يجمعها دين واحد ونحلة لاقترابها واختلاطها، وأخفى ما يكونان في الملل المفترقة وخاصة ما لايتشارك منها في أصل وفرع لبعدها وخفاء السبيل إلى تعرّفها.

الخلاصة أن الرواية الشفوية أصل في تدوين العلوم وتسجيل أنواع المعارف فكريةً وعملية لدى جميع الشعوب. ولكنّها كانت ذات مكانة خاصة وعالية لدى الشعب العربي. وقد بلغت من الجلالة والعلو لديه مرتبة ليس فوقها مرتبة حين جرت على لسان الرسول العظيم متلقّيًا الوحي الإلهي وهو القرآن الكريم ثم متحدثًا مع الصحابة ومعلّمًا وهو الحديث الشريف. وقد تلقّى العرب بقلوبهم وعقولهم الوحي والحديث، ونشأت من ذلك القراءات الشفوية المضبوطة والمتناقلة من جيل إلى جيل حتى العصر الحاضر. وكذلك نشأت في الحديث كتب الطبقات الواسعة الدقيقة التي تصنف الرواة وتصف كلاً بصفاته الخاصة وهو علم التعديل والتجريح. ولما كان العرب والمسلمون قد شَرُفُوا بالتنزيل الكريم وبأحاديث الرسول العظيم عضّوا في حفظهما بالنواجذ فانتقشا في صفحات أذهانهم وانطبعا في حبّات قلوبهم، واهتّموا من أجلهما كلّ الاهتمام باللغة العربية فتناقلوا بحوافظهم القوية الأخبار والأقوال والأمثال والمعلقات والأشعار. حتى إنّ الحضارة الإسلامية أخصّ ما فيها الاعتماد على الرواية الشفوية وتحرّي الصدق فيها ماستطاع

الرُّواةُ العدولُ إلى ذلك سبيلا. ويأتي بعد ضبط القراءات وتعديل الحديث وصدقه أخبار الخلفاء الراشدين وغيرهم من الملوك والعلماء والبارزين وما في ذلك كلّه من حثٍّ بليغ على النَّهل من معين العلوم والعمل النافع الشامل ومن ترغيب شديد في التقاط الحكمة أين وجدت. وفي ذلك تبدو الحضارة الإسلامية زينةً رائعة في جبين الدهر وعنوان مجد العرب وسؤددهم وسجلّ مناقبهم العالية ومآثرهم الخالدة ومن المناسب أن ننهي بحثنا هذا بأفضل ما يمكن إنهاؤه ويكون مثلاً على دقة المطابقة بين اللفظ والمعنى. ونختار وصيّة الخليفة الراشد الأوّل أبي بكر رضي الله عنه لأسامة بن زيد بن حارثة في أصعب المواقف. وكان عليه الصلاة والسلام قد هيّأ بَعْثًا ليرسله إلى مشارف الشام حيث قُتِل زيد بن حارثة وأصحابه في مؤتة. ولما كاد البعث يبرح المدينة مرض عليه الصلاة والسلام، فتوقف البعث خارجها حتى كانت الوفاة، وبويع بالخلافة أبو بكر. وحينئذ بلغه أن الأعراب ارتدّ كثير منهم عن الإسلام فَكُلِّم في تأخير بعث أسامة فأبى شديد الإباء وصمم على تنفيذ البعث مهما تكن النتيجة. وهنا يظهر صدق العزيمة. ولو كان قد تردَّد في الأمر أو أخر البعث لكان قد شرع للناس لأوّل مرّة مخالفة ما أمر به الرسول أمرًا حَتْمًا، وكان يدور على لسانه وقت مرضه التأكيد بإنفاذ بعث أسامة. ثُمَّ كُلِّمَ في أن يُغَيِّر أسامة برجل أسنَّ منه يقود الجيش فغضب غضبًا شديدًا وقال: يولّيه رسول الله ويعزله أبو بكر؟ ولّما ودّع أبو بكر هذا البعث أوصاهم بهذه الوصيّة: لا تخونوا ولا تغلّوا ولا تغدروا ولا تمثلوا ولا تقتلوا طفلاً صغيرًا ولا شيخًا كبيرًا ولا امرأة ولا تعقروا نخلاً ولا تحرقوه ولا تقطعوا شجرة مثمرة ولا تذبحوا شاة ولا بقرة ولا بعيرًا إلا لمأكله. وسوف تمرّون بأقوام قد فرّغوا أنفسهم في الصوامع فدعوهم وما فرّغوا أنفسهم له..

فسار أسامة وشنّ الغارة على بعض القبائل وأخافهم وغنم منهم واستمرّ في بعثه أربعين يومًا ثمّ عاد. وكان هذا البعث مفيدًا للمسلمين لأنّ أعداءهم لمّا تسامعوا به قالوا: لو لم يكن للقوم قوّة ما أرسلوا جيوشهم تُغير على من بَعُدَ عنهم من القبائل القويّة.

خاتمة:

جاء في مستهل هذا البحث أنّ الرواية تقع على الماء الذي هو أصل الحياة الطبيعيّة وسبيل النشوء والتفتح والإزهار، وعلى العلم الذي هو أصل الحياة الفكريّة وسبيل التقدم والعلّو والازدهار. ولا ريب في أن هذه المشاركة وجه من وجوه أصالة اللغة العربية الكثيرة.

وهذا يجعلنا ننظر إلى حروف الأبجدية المنطوقة والمكتوبة، متفرقة

ومتقطعة، ولا سيما حين تكون منظومة في الكَلِم على أنها تمثل حياة الإنسان الفكرية وتعبّر عن قيمته وعن تفهّمه لحقائق الأشياء وأسمائها، وأنّها في أهميتها ومكانتها في عالمي الطبيعة والفكر كالماء النقيّ الزلال الذي لا حياة من دونه. كلاهما تجمعها الراوية والإنعاش والرُواء والنعماء.

وهذا أيضًا يدعونا في ختام هذا البحث إلى أن نتفهّم مرّةً جديدة دلالات الحروف المتقطعة في تسع وعشرين سورة من سور القرآن الكريم على عدد حروف الأبجدية. وتلك الحروف تشتمل على الألف واللام والميم والصاد والراء والكاف والهاء والياء والعين والطاء والسين والحاء والقاف والنون أي ما يعادل نصف حروف الأبجدية. وكأن افتتاح تلك السور بها كان لإيقاظ العرب وتحريكهم للنظر في أن هذا القرآن المتلوّ عليهم كلام منظوم من عين ما ينظمون منه كلامهم وبلغتهم التي يتخاطبون بها دفعًا لهم إلى استيعاب ما ورد فيه من الحكمة والعلوم والإرشاد والأحكام وملامح النظر إلى المستقبل من أجل حسن عمارة الأرض وصلاح المجتمعات الإنسانية. وقد عجزوا، وهم أمراء الكلام، عن أن يأتوا بمثله لأنه ليس من كلام البشر.

كان تنزيل القرآن على العرب تشريفًا لهم وتخليدًا للغتهم وتمجيدًا لشأنهم في سجلّ الحضارات الإنسانية. ورد في سورة الزخرف ﴿وإنه لذكر لك ولقومك وسوف تسألون﴾ (٤٤) أي شرف لك ولقومك العرب. وسوف تسألون عن أعمالكم وعن مدى إنجازاتكم الإنسانية، كما هو شرف وعظةٌ للعالمين كافّة، كما ورد في سورة يوسف: ﴿وما تسألهم عليه من أجر إن هو إلاّ ذكر للعالمين﴾ (١٠٤).

❖ ❖ ❖

٢٢

سيناريو لمستقبل متغيرات عربية

رياض نجيب الريس ❖

إن عملية استشراف مستقبل المتغيرات العربية لا تحتاج إلى عقل تآمري يملكه العرب بامتياز. فهناك مَنْ يعتقد من بين الكثيرين من العرب أن هناك مجموعة من الناس في العواصم الغربية الكبرى تعد الخطط وتنظم الانقلابات وتدفع المال من أجل إحداث التغيير الذي تريده في بلادنا. بالطبع لا أستطيع أن أجزم بصحة هذا الأمر أو عدمه. الذي أستطيع أن أؤكده أن هناك في الولايات المتحدة وبريطانيا وفرنسا وروسيا وغيرها من الدول الأوروبية جامعات ومؤسسات للتخطيط السياسي والعسكري والاقتصادي، ما يصطلح على تسميته

(❖) رياض نجيب الريس: أديب وصحفي عربي. له إسهامات كبيرة في الصحافة العربية. المدير العام لدار الريس للنشر والطباعة والتوزيع.

(❖❖) محاضرة ألقيت يوم السبت في ٩ آب ٢٠٠٢ بدعوة من وزارة الثقافة في سورية ضمن فعاليات «مهرجان المحبة» في اللاذقية.

بـ Think Tanks، مهمتها استشراف مستقبل الدول في ضوء المتغيرات الحاصلة دومًا في العالم. وفي ضوء معلومات دقيقة وأبحاث علمية وإحصاءات رقمية ومراقبة إعلامية، تعد هذه المؤسسات تقارير عن أوضاع هذه الدول باستمرار، تطرح فيها دائمًا إمكانية التغيير في الأنظمة وقضايا الخلافات على التركة السياسية للحكام، والخروج من تحالفات معينة والدخول في تحالفات جديدة، والتعديلات الممكنة في الحدود. إلى جانب الأوضاع الاقتصادية والمالية لهذه الدول وتوازن القوى الاجتماعية المتصارعة فيها. كما تدرس القوى المعارضة داخل كل دولة، ومن هم حلفاء النظام ومن هم أعداؤه، فتعد عدة سيناريوهات، قابلة لكل الاحتمالات. وهذا هو علم التخطيط السياسي. لذلك تعقد بانتظام الندوات والمؤتمرات والحلقات في الجامعات ومراكز البحوث توصلاً إلى استشراف المستقبل السياسي والاقتصادي لكل بلد من بلدان العالم، فتوضع الخطط والخطط البديلة، تحسبًا لأي احتمال.

والذين يضعون هذه الخطط ليسوا مجموعة متآمرين. إنهم من أصحاب العقول والفكر والخبرة، كل في مجاله، يفكرون ويخططون ويدرسون كافة التطورات الممكنة، في أجواء عملية بعيدة عن الخيال تحاول التوفيق بين الممكن والمستحيل. ومن المؤسف أن العرب ما زالوا يفاجَأون بهذه التقارير والمعلومات، فيعتبرونها مؤامرة، لأنهم لم يعترفوا بعد بعلم السياسة بالشكل والطريقة اللذين تمارسهما بلدان الغرب الديمقراطية. ولأنهم لا يملكون مؤسسات شبيهة، ولا أنظمة تبيح هذا النوع من التفكير الحر والبحث والتخطيط، فمن السهل عليهم تكذيبها واعتبارها عملية تآمرية ضدهم.

انطلاقًا من هذه الخلفية، أردت القول أن سيناريو مستقبل المتغيرات العربية الذي سأقدمه لكم اليوم، لا علاقة له بمراكز الأبحاث هذه ولا يرقى بالطبع إلى مستواها، لأنه مرتبط ارتباطًا عضويًا بالموقف الوطني القومي العربي وبسوابق التاريخ العربي وبشواهد الأحداث العربية، في محاولة صحافية لرصد مسيرة عربية لم تعرف في نصف قرن إلاّ الكثير من الهزائم والقليل من الانتصارات. وقد توقفت عند مجموعة محطات اعتبرتها أساسية في التحليل والاستشراف والتمني من ماضي هذه الأمة الآتية، إلى مستقبل لا بد من أن يحمل وعدًا بالتغيير مهما عاندتها الأقدار.

❖ ❖ ❖

١

لا بد لأي قارئ جيد للتاريخ العربي المعاصر، من أن يدرك أن هناك ثلاثة أيام مفصلية غيّرت في اتجاه الحياة السياسية

العربية، وفرضت على الأرض العربية واقعًا جديدًا حمل معه تضاريس جغرافية - سياسية، هي عكس ما كان يتمناه العرب، بل هي مخالفة لكل أحلامهم وطموحاتهم القومية، أكانت اجتماعية أم سياسية أم اقتصادية. لقد غيّرت هذه الأيام الثلاثة مجرى التاريخ العربي كله، الذي لم يكن يتصور أحد أنه ممكن.

❖ اليوم الأول، كان الثاني من تشرين الثاني ١٩١٧، يوم إعلان وعد بلفور، الذي أعطى اليهود وطنًا لهم في فلسطين.

❖ اليوم الثاني، كان الثاني من آب ١٩٩٠، اليوم الذي غزت فيه دولة عربية كبيرة (العراق) دولة عربية صغيرة (الكويت) واحتلتها معلنة ضمها، كمحافظة تاسعة عشرة من محافظاتها.

❖ اليوم الثالث، كان العشرين من آذار من عام ٢٠٠٣، الذي بدأت الولايات المتحدة وبريطانيا فيه حربهما ضد العراق حتى سقوط بغداد ونظام صدام حسين.

في اليوم الأول، انتفض العرب على بكرة أبيهم، ومن محيطهم إلى خليجهم،رفضًا واحتجاجًا على الوعد البريطاني بوطن قومي لليهود في فلسطين، وما زال هذا الرفض في صلب كل المواقف العربية، وإن كان الاحتجاج قد زال.

في اليوم الثاني، اهتز العرب لهذا الحدث الجلل الذي لا سابق له في تاريخهم. ولم تؤيد أية دولة عربية الغزو العراقي للكويت. فقد كان هناك إجماع عربي على رفض العمل العراقي، وإن اختُلف في أساليب علاجه وطرق الخروج من مأزقه. ولم يكن موقف الحكومات العربية موازيًا أو مطابقًا لموقف شعوبها.

في اليوم الثالث، صعق العرب وهم مسمرون على شاشات (التليفزيون)، يشاهدون الهجمة العسكرية الأميركية - البريطانية، بعضهم يصفق للاحتلال الأجنبي ولعودة الاستعمار مجددًا، وبعضهم الآخر يبكي استقلالاً عربيًا ضاع.

❖ ❖ ❖

٢

كانت الساحة العربية تعاني فراغًا من أي مفهوم قومي أو وطني أو أيديولوجي. فخواء الفكر العربي من أية منظومة يمكن الالتفاف حولها، أو حتى مجموعة أفكار يمكن الاقتناع بها، مما يخدم - أقله - قضايا التنمية الوطنية الاقتصادية والاجتماعية في العالم العربي، وربما يصلح في إطارها ممارسة العمل السياسي، كان فاضحًا. وفي العام ١٩٩١ بالذات ترسخ الوجود العسكري الأميركي - الغربي في الجزيرة العربية، وقُبِلَ به العرب كأمر واقعي، ومن دون أي احتجاج من الحكام. أما الشعوب فلم يكن لها صوت مسموع.

وكان من البديهي أن تصطدم في الساحة العربية، على خوائها، المطامع الأميركية التي برزت من غير خجل منذ حرب الخليج الثانية، بالطموحات العربية من اجتماعية واقتصادية، ناهيك بالسياسية، وما تحمله من مواقف متباينة وأفكار متناقضة إزاء نتائج «عاصفة الصحراء»، مما أخلّ بالتواصل العربي، ومن المؤسف، أنه لم يكن هناك في هذه الساحة العربية ما يواجه الطموحات الأميركية إلاّ الفكر الديني. ومن سخرية الأقدار، أن الفكر الديني قد ترعرع في العالم العربي وانتشر، على أساس أنه فكر غير مستورد، يقف وحده ضد الخطر الشيوعي، بمباركة أميركية ودعم خليجي بينما أشيع أن الأفكار القومية والديمقراطية والليبيرالية والاشتراكية والماركسية، هي أفكار مستوردة يجب محاربتها. ولما لم يكن الفكر الديني ملاحقًا من قبَل أي نظام بل على العكس من ذلك تمتع بكافة التسهيلات كي يتحول إلى رأس حربة أيديولوجية بوجه الشيوعية، وجد هذا الفكر الديني نفسه وحيدًا في الساحة.

❖ ❖ ❖

— ٣ —

مع الصحوة العربية بين الحربين العالميتين، الأولى والثانية، كانت النخب العربية الشابة والمثقفة تقف ضد الحدود المصطنعة التي رسمها الاستعمار. ولا أدري كم من عربي يعرف اليوم، أو يخطر بباله، أن الحدود التي تفصل بين الدول العربية، والتي أسفرت عن استقلال كل منها، مما أهلها للانضمام إلى الجامعة العربية والأمم المتحدة، لم ترسمها يد عربية قط. فلا الحكومات العربية ولا شعوبها كان لها رأي في حدود البلدان التي تحكمها أو تعيش فيها، وتعتبرها أوطانًا.

ومنذ مطلع هذا القرن والحركات القومية، بمختلف فروعها وأصولهاواتجاهاتها، ترفض الحدود التي رسمها الاستعمار جملة وتفصيلاً، متمردة على الكيانية التي كرستها هذه الحدود. وكان أساس منطلق الحركات القومية هو التجمعات الجغرافية الطبيعية. فكانت فكرة الدعوة إلى سورية الكبرى التي تضم بلدان الهلال الخصيب، أنشط هذه الدعوات وأهمها بعد الحرب العالمية الثانية مباشرة. وكانت الدعوة إلى وحدة وادي النيل التي تضم مصر والسودان، والتي كانت في صميم السياسة المصرية الرسمية لأكثر من قرن من الثوابت الوطنية في مصر. وكانت الدعوة إلى وحدة المغرب العربي بدوله الخمس: ليبيا، تونس، الجزائر، المغرب وموريتانيا. وكانت فكرة وحدة الجزيرة العربية رائجة بين أوساط المثقفين الخليجيين قبل الجلاء البريطاني

عن الخليج عام ١٩٧١، ولكنها لم تتحول إلى دعوة على غرار الفكرة السورية أو المصرية أو المغاربية. وبالطبع كانت هناك الدعوة القومية الكبرى إلى وحدة عربية شاملة من المحيط إلى الخليج. غير أن أيًّا من هذه الدعوات لم يتحقق. ربما الدعوة إلى الوحدة اليمنية، هي وحدها التي تحققت بوحدة الشمال والجنوب عام ١٩٩٠.

❖ ❖ ❖

٤

أي تصور مستقبلي للعالم العربي لابد أن يبدأ من كانون الثاني ١٩٩١، حين بدأت حرب الخليج الثانية وأعادت إلى الكويت «شرعيتها الدولية» عبر «عاصفة الصحراء». ما قبل هذا التاريخ، كانت الثوابت التي عرفها العالم العربي منذ أربعينيات القرن العشرين عند قيام الأمم المتحدة وتأسيس الدول الحديثة الاستقلال، ومن بعدها في عقد السبعينيات حين استقلت كل دول الخليج، ثوابت سياسية أكثر منها ثوابت جغرافية، أكدها الاستعمار، ولو لم يؤكدها منطق الواقع التاريخي والاجتماعي على الأرض. وقد ساهمت هذه الثوابت، على امتداد الخمسين سنة الأخيرة، في ترسيخ صورة خريطة العالم العربي كما يعرفها العالم اليوم.

فالعد العكسي لاحتمالات السيناريو المستقبلي لمتغيرات عربية، لم يبدأ من «نهاية التاريخ» الذي تنبأ به فرانسيس فوكوياما، عند انهيار الشيوعية وسقوط جدار برلين، بل من «بداية التاريخ»، كما أراد أن يكتبه صدام حسين في احتلاله للكويت، ولم يخطط له الملك فهد بن عبد العزيز في استدعائه القوات الأميركية والتحالف الغربي إلى بلاده. وبداية التاريخ تكمن جزئيًّا في الجزيرة العربية، وفي أنحاء متفرقة من العالم، قسم منها يقع في أوروبا، وقسم آخر في الحزام الممتد من آسيا الوسطى إلى شبه القارة الهندية، ومن البحر الأحمر إلى القرن الأفريقي حتى جنوب أفريقيا. كل ذلك له انعكاساته على العالم العربي.

❖ ❖ ❖

٥

لأن العلاقات السياسية يديرها بشر، لذلك يسهل سوء التفاهم في الحديث عن البلاد والأوطان والحدود. هذا الحديث، أصبح بسبب انهيار يوغوسلافيا القديمة، حديث الساعة. هل هي مقدمة تمهيدية لما يمكن أن يجري في الشرق الأوسط، ومن ضمنه العالم العربي، في العقد الأول من القرن الواحد والعشرين؟ وهل «بلقنة» العالم العربي أمر محتمل الحدوث، كجزء من ترتيبات «النظام العالمي الجديد»

«وكنتيجة من نتائج حرب العراق المدمرة، والهزيمة التي مُني بها العرب على كل الصعُد؟

لذلك أدرك «النظام العالمي الجديد»، أن ليس هناك دول تدوم إلى الأبد. فأخذ يسمح وبمرونة أكثر (وأمامه المثل اليوغوسلافي والتشيكوسلوفاكي والأريتري إلى جانب المثل السوفياتي وغيره من حروب ومحاولات الانفصال الأهلية التي تدور رحاها في عالم اليوم) للدول أن تتغير وأن تعدّل من حدودها المتعارف عليها، مسقطة الحرم عن الحدود التي أساء الاستعمار رسمها، وكان ورثته ضحاياها. وإذا بالصورة تسفر عن معنى واحد يحمل اسم الانفصال. فحين يسمح العالم بمبدأ الانفصال في البلد الواحد، فهذا يعني أنه يسلم للأحقاد الإثنية والدينية التي -نظريًا على الأقل- لن تقهر إلا بتدخل خارجي. وهذا يعني العودة إلى الاستعمار.

* * *

٦

ليس هناك ما يسمى بقرار دولي بتغيير الحدود وإعادة رسم خريطة الدول العربية، إلاّ إذا كان صادرًا عن الأمم المتحدة. والأمم المتحدة ليس من ضمن مهامها تقسيم الدول. إنما هناك في أروقة السياسة الأميركية، والبريطانية والفرنسية في أوروبا، مَنْ يتداول هذه الفكرة. ومن رأي صنّاع السياسة الغربية، أن مفهوم الدول الصغرى والأصغر قد انتعش بعد حروب الخليج، ولم يسقط. فنظام المشيخات والإمارات قد أثبت فائدته للغرب في «عاصفة الصحراء». صحيح، من ناحية المبدأ، أن هذه الأنظمة الصغيرة الهشة ليست قادرة على حماية مصالح الغرب وآبار النفط، إنما ما المانع من بقائها، وقد وفرت للغرب أن يدافع هو بنفسه، بجنوده وسلاحه وآلياته وطيرانه وبحريته، عن مصالحه، بدل أن تقوم هذه الأنظمة، بالوكالة عنه، بمهمة ليست مؤهلة لها وغير قادرة عليها؟ وهذا الواقع يعزز من فرص احتمالات التجزئة.

يقابل ذلك، الاحتمال التوحيدي، الذي قد يحاول الغرب من خلاله إرضاء الحالة الوطنية والقومية لشعوب بعض الدول العربية. ومفهوم الدول الكبرى، يعير نفسه عادة للحالة التاريخية في وحدة كامل التراب الوطني، والتي لا يمانع فيها الغرب، مقابل السيطرة الاقتصادية والسياسية على أي تشكيل توحيدي ممكن أو مرغوب فيه.

* * *

٧

واقع العالم اليوم يؤكد أنه لم تعد هناك من دول صغيرة مستقلة بالمعنى الحقيقي. فسياسيًا وعسكريًا هي دول عاجزة تحت

أي ظرف من الظروف، من غير حماية خارجية. وهذه الدول تقايض عادة الاعتماد على مصدر اقتصادي واحد (كالنفط) مقابل الاعتماد على حماية دولة أو مجموعة دول أكبر (كالغرب) عن طريق رهن سيادتها الاقتصادية الحقيقية بسيادة سياسية وهمية تمنحها عادة الدول الحامية.

إن أي متابع لأحداث الحروب القبلية الدائرة في العالم اليوم، يدرك أن هناك مقياساً واحداً لإرادة العالم الغربي على التدخل فيها. هذا المقياس هو أن أي حرب قبلية، يمكن احتواؤها، ما دامت لاتمس دول الجوار ولا تشكل خطراً عليها. ومهما بلغت بشاعة أو شراسة هذه الحروب القبلية، فإن المجتمع الدولي غير معني بها، ما دامت أيضاً لا تشكل تهديداً لمصالح الغرب. أما إذا كانت دول الجوار هذه، تقع داخل دائرة المصالح الغربية المباشرة التي يمكن بدورها أن تشعل فتيلاً آخر، فإنه يمكن لـ«الدول العظمى» أن ترسل رجال مطافئها إليها منعاً لانتشار النار في هشيم يهمها حمايته.

في هذا العصر القبلي، الذي يتقن العرب، تاريخياً، اللعب على أوتاره، هناك قول أوروبي مأثور: «كن أسداً هصوراً أو ثعلباً مطيعاً». والعرب في النظام العالمي الجديد، لا يستطيعون أن يكونوا أسوداً في غابة لا يعرفون معالمها وفي مناخ لم يجربوا العيش فيه من قبل. ولكن هل هم قادرون أن يكونوا ثعالب مطيعة؟

ذلك يتوقف على مدى إدراكهم أن دورهم في الصراعات العالمية، يتوقف بالدرجة الأولى على وقف النزاعات فيما بينهم. فلا يغرنهم الاتكال على حماية الغرب لهم، وكذلك الاعتقاد أن له مصالح حيوية عندهم، ستدفعه دائماً إلى التدخل لصالحهم، في مجال اندلاع أي حرب إقليمية مجاورة إلى داخل حدودهم. فلا أحد غيرهم يملك حلولاً لصراعاتهم. إن العون الخارجي الذي ينتظرونه، لن يتكرر، والعالم الخارجي بدوله العظمى الباقية ومصالحه المتشعبة، لن يتحمل وحده كلفة إحلال السلام في الربوع العربية، الخليجية والمشرقية والمغربية معاً.

❖ ❖ ❖

٨

الوجود العسكري الأميركي سيبقى في بلادنا لأربعين سنة على الأقل. والأربعون سنة هي المدة التي قضتها القوات الأميركية في أوروبا بعد الحرب العالمية الثانية. لقد انتقلت هذه القواعد الأميركية تدريجياً إلى معظم دول الجزيرة العربية (وقامت بنقلة نوعية عبر غزو العراق)، تحت غطاء حماية هذه الدول من ألف خطر وخطر، ومن دون أعذار أو إعتذار.

فالغطاء العربي قائم وقوي ولم يعد بحاجة إلى المواربة. وبما أنه ليس هناك قرار عربي مستقل، لاسياسيًا ولا اقتصاديًا، فلا تردد في عودة الاستعمار.

لكن الوجود الأميركي تخصيصًا والوجود الغربي على وجه العموم، لا بد من أن يفرضا تغييرات سياسية واجتماعية معينة على بلادنا، لم يفرضها من قبل الوجود البريطاني أو الفرنسي قبل حوالي نصف قرن. من أهم التغييرات السياسية التي سيفرضانها، هو أن الأنظمة ستتظاهر بشيء من الليبيرالية والانفتاح، عن طريق تفعيل المشاركة مع الناس والانفتاح على ما يسمى بالنخب المتعلمة عن طريق مجالس الشورى والمؤسسات العامة، أو توسيع القاعدة الشعبية التمثيلية لأي نظام من الأنظمة. أما موضوع الديموقراطية، فلن يطرح بإلحاح لحساسية الفكرة في هذا البلد أو ذاك. لذلك لن يصر عليه الأميركيون أو سيتجاهلونه مؤقتًا، معتبرين أن التغييرات الجمالية والشكلية في هذا الاتجاه، ربما كانت كافية.

❖ ❖ ❖

٩

ومن الأسباب الأخرى الخفية لعودة الاستعمار هو الإمساك نهائيًا بموضوع النفط. فالولايات المتحدة والغرب لا يرغبان في وجود حكومات في البلدان العربية النفطية، مطمئنة إلى مصيرها وواثقة بنفسها، إلى درجة تستطيع معها أن تعلن السعر الذي تريده للنفط. فتقرير سعر النفط يجب أن يبقى في أيدٍ غير عربية، بل يجب أن يبقى في أيدي مجموعة دول نفطية تتعاطف مع الغرب.

أما التغييرات الاجتماعية التي سيفرضها الوجود الأميركي، فستكون أكثر خطورة وأعمق أثرًا من التغييرات السياسية التي لن تلامس إلاّ السطح. من أهم هذه التغييرات الاختلاط بالمجتمع والاحتكاك بالناس، اللذان لا بد أن ينتج عنهما انفتاح اجتماعي يفرض تلقائيًا تغييرًا في دور المرأة التقليدي، وبالتالي مجابهة مع الفكر الإسلامي الأصولي المعادي للوجود الأجنبي والمقيد لحريات المرأة. هذه المجابهة التي لايعرف أحد نتائجها مسبقًا، ستمتد إلى الأربعين سنة الموعودة.

إلاّ أن الأمر الذي يجب أن لايغيب عن البال، هو أن الأميركيين لا يستطيعون البقاء أربعين سنة، من دون فرض شيء من التغيير، حتى لا يظهروا أمام الرأي العام الأميركي، الذي ينتخب إدارة جديدة كل أربع سنوات، وكأنهم يقومون بحماية مجموعة نظم عشائرية، وشيوخ قبائل اقطاعية، وحكام غير ديموقراطيين لايملكون نظامًا اقتصاديًا - اجتماعيًا لتوزيع عادل للثروة ولا فهمًا لموضوع الحريات وحقوق الإنسان.

❖ ❖ ❖

١٠

قبل ما يزيد على نصف قرن بدأنا نتناقش ونتحدث ونختلف ونتفق ونتحاور في القومية العربية. ولما بحثنا في القومية العربية كانت الديموقراطية أحد مضامينها، لكن هناك مَنْ جاء ليقنعنا بتاجيل الموضوع الديموقراطي حتى يتم تحقيق الوحدة العربية. ووقعنا في الفخ الأول، لاعتقادنا بأن الوحدة العربية لا بد من أن تاتي بالديموقراطية بعد تحقيقها. فلا الوحدة العربية تحققت ولا الديموقراطية أتت.

بعد ذلك بسنوات بدأنا نتناقش في الناصرية ومحاربة الاستعمار والقضاء على الأنظمة الرجعية وتحقيق الاستقلال الوطني والدعوة إلى الوحدة العربية. ونسينا، في لحظات نشوتنا الوطنية من تأميم قناة السويس في العام ١٩٥٦ إلى قيام الوحدة المصرية – السورية في العام ١٩٥٨، موضوع الديموقراطية، لأن هناك من جاء أيضًا ليقول لنا إن الديموقراطية تعني الاستعمار الغربي الذي نحاربه. ولما كنا نحن ضد الاستعمار، فقد كانت الديموقراطية من لزوم ما لايلزم. ووقعنا في الفخ الثاني.

سنوات أخرى مرت بدأنا بعدها نتناقش وننظّر في الاشتراكية وأصولها وفروعها وتاريخها وتطبيقها، وحتى إسلاميتها. وانبهرنا بمضامينها، واعتقدنا أن العدالة الاجتماعية وتوزيع الثروة لا بد من أن يأتيا بالديموقراطية. إلى أن بدأوا اللعب بنا وبالكلمات. فكانت هناك الديموقراطية الشعبية والديموقراطية الماركسية والديموقراطية الاشتراكية والديموقراطية العلمية والديموقراطية البرلمانية والديموقراطية الرئاسية والديموقراطية الحزبية والديموقراطية العمودية والديموقراطية الأفقية وغيرها. وسقطنا في متاهة الفخ الثالث.

❖ ❖ ❖

١١

إن أي عمل يصبو نحو التغيير وليس فيه دعوة ملحة إلى ضرورة إيجاد ثقافة ديمقراطية تملك وسائل التثقيف الديموقراطي، هو عمل عبثي. فليس مطلوبًا الآن تعريف واحد للديمقراطية نقرّ به، وكأنه نظام إيماني. هذا أمر يتم مع ممارسات التثقيف وقيام التجارب الديمقراطية، التي تصبح من مكتسبات الشعوب ومما يصعب التخلي عنه. في هذه اللحظة نحتاج إلى أفق تاريخي نطل منه على القرن الواحد والعشرين.

فإذا كان الإنسان هو الغاية في الديمقراطية، كذلك تدوير السلطة بشكل سلمي ومؤسساتي، دفعًا لبروز مجتمع مدني على أنقاض التجمعات الطائفية

والعشائرية التي يفيض بها العالم العربي، فإن المشاركة الكاملة في عملية صنع القرار السياسي والاقتصادي ليس فيها خصوصية عربية تميزها عن باقي المسارات الديمقراطية التي تتفاعل اليوم في دول العالم النامي.

لذا كثيرًا ما نتساءل، لماذا لا يطرح موضوع الديمقراطية عندنا إلا في لحظات الهزيمة والانكسار، وسرعان ما نعود وننساه في أيام الوفر الاقتصادي والبحبوحة المالية والنشوة الوطنية والتجلي القومي؟ ذلك أن الديمقراطية عند العرب ليست منهاجًا للعمل الفكري والسياسي ولا هي عقيدة لها مؤمنون وأتباع. لأن لا ديمقراطية من غير ديمقراطيين، ولا ديمقراطيين من غير ثقافة ديمقراطية تؤهلهم لممارسة العمل السياسي.

إن من السهل على أمريكا والغرب، ولاسيما في هذه الظروف الاقتصادية الدولية العصيبة، التعامل مع الأنظمة العربية الفردية، لأنها تتعامل مع رجل واحد يملك القرار منفردًا، ليس مع حكومة وبرلمان وأحزاب ومعارضة، يحتاج القرار إلى المرور عبرها إلى نقاش طويل وتوازنات، هي في غنىً عنها. كل ذلك في الوقت الذي يعيش الغرب مرحلة قلق مزمن اسمه «هاجس الإرهاب». هذا الهاجس الذي يعتبر أن الديمقراطية تشكل تهديدًا للأمن، مما يسهل اختراقه. وبالتالي فإن الأمن يبرر إبعاد احتمالات قيام نظام ديمقراطي.

❖ ❖ ❖

١٢

سيبقى موضوع الديمقراطية موضوعًا يتيمًا لا مكان له يأوي إليه ولا مرجعية يعتمد عليها ولا جماهير تسانده من غير صحافة أهلية حرة. وكل الدعوات إلى الديمقراطية لا طائل تحتها ولا فائدة- ولو نظرية- ترتجى منها في غياب صحافة وطنية حقيقية، يشارك في ملكيتها الناس كما يشارك في إصدارها المهنيون الصحافيون والكتّاب المحترفون، تحترم عقل القارئ وتساهم بتثقيفه ولا تستخف بذكائه أو اطلاعه. والصحافة هي صنو الديمقراطية وهي درعها وسيفها، وهي وسيلة التغيير الحقيقية ومرآته. وليس هناك من إصلاح جدي من دون صحافة، وإلا لكان التغيير شكليًا والإصلاح تحايلاً. والصحافة في الديمقراطية هي غير الإعلام، الصحافة مهنة ورأي، بينما الإعلام وظيفة. فالديمقراطية لا تحتاج إلى موظفين، بل تحتاج إلى رُسل تحترف العمل المهني في السياسة والاقتصاد والثقافة والفنون. هي السلاح الحقيقي الذي تحارب به الأمم الديمقراطية.

إن أي دعوة للديمقراطية هي ضرب من ضروب العبث إذا لم تتزامن مع قيام صحافة وطنية أهلية غير مملوكة من الدولة، لها حرية التوزيع وحرية الإعلان وحرية الاستثمار، ويحميها قانون صحافة عصري وتقدمي له علاقة بالزمن الحاضر لا يستلهم قوانين حجرية مرَّ عليها أكثر من نصف قرن، كانت في زمانها أكثر تقدمية مما هي عليه اليوم. ولا يحتاج إلى إعادة اختراع الدولاب من جديد، لأننا نريد استعمال هذا الدولاب وتحسين أدائه، لا تنفيسه. لقد تأخرت صحافة بلادنا وتخلفت بما فيه الكفاية، حتى أن هناك أجيالاً بكاملها من الشباب لا تعرف الصحافة إلاّ على شاكلة ما تقرأه وتراه اليوم. فتاريخ الصحافة السورية لم يبدأ من يوم معين، بل كان منذ أن صدرت أول صحيفة في سورية قبل قرن ونيف. إن صحافة اليوم ليست مسك ختام تاريخ الصحافة السورية. هي نتوءات في دورها الوطني ومسيرتها التاريخية. فذاكرة الناس وأحلامها أقوى من ظلمات الأيام.

❖ ❖ ❖

١٣

ولأن العرب، لا يملكون حتى الآن، آلية لمنع الصراعات وإدارتها وحلها، خارج عجز جامعة الدول العربية القديم والمتأصل، فإن نصيبهم من الحروب القبلية الوافدة لن يكون قليلاً. سيبقى العرب في تيه سياسي ما داموا لا يملكون نظامًا عربيًا جديدًا، بديلاً من النظام العربي القديم الذي نُحر نهائيًا في حرب العراق الأمريكية-البريطانية.

فمن غير نظام عربي جديد، يأخذ في الحساب كل المستجدات في داخل الترتيبات العربية، وكل المتغيرات في الساحة الدولية، وبجرأة تواجه الواقع المر الذي يعيشه كل بلد عربي، فيسمي الأمور بأسمائها، لن تكون هناك رؤية حقيقية لأي عالم عربي يواجه إطلالة القرن الواحد والعشرين.

❖ ❖ ❖

تذكرت، وأنا أفكر بإعداد هذه المحاضرة، أن مؤلفًا جاءني مرة حاملاً كتابًا بعنوان: «نفحات من المزبلة العربية» عارضًا نشره، فقبلت الكتاب وغيّرت العنوان، وعدت وندمت على فعلتي هذه ندمًا كبيرًا. كأني أقول اليوم كم كان ذلك العنوان مناسبًا لهذه الظروف العربية القاسية.

أتمنى أن يكون لسان حالكم، هو لسان حال ذلك العصفور الذي رأى رجلاً يحمل بندقية فقال في سرّه:

إذا كان حكيمًا، فلن يطلق النار عليَّ.
وإذا كان غبيًا، فلن يصيبني.

٤٣

الذاكرة في الرواية الفلسطينية

نعمة خالد *

تعد البداية الحقيقية للرواية الفلسطينية، الفترة التي تلت النكبة، حيث استفاد بعض الكتّاب من التجارب الغربية والعربية السابقة، وتمثلوها واستطاعوا أن يصيغوا الواقع برؤى فنية تتفاوت من عمل إبداعي إلى آخر. وبعيداً عن حكم القيمة يمكننا القول إن الرواية الفلسطينية هي قرين استثمار الواقع. وإن الرواية الفلسطينية تتكون وتشتغل على تضردها عبر تداخلها بالرؤية الواقعية التي تهيمن عليها وبخصائص تبرز مبنى كل نص سردي على حدة. وسيتصاعد التصاق الأدب الروائي الفلسطيني بالواقعية مع التصاق المبدع بدوره كشاهد ملزم بتقديم الحقيقة، ومشارك في صنع الموقف السياسي،

(*) نعمة خالد: أديبة وباحثة من فلسطين. لها عدة أبحاث منشورة في الدوريات المحلية والعربية. من رواياتها «البدء».

وستصبح الرواية الفلسطينية في مرحلة ما يسمى بالأدب الملتزم مؤطرة وتابعة للأيديولوجيا. وهكذا فإن الرواية الفلسطينية المحكومة بتوجهات أيديولوجية وأولويات ظرفية ستبقى ولوقت طويل خاضعة لهذا التصور من التشخيص الواقعي.

ولعل خصوصية الواقع الفلسطيني المتمثلة بالنفي والاقتلاع من الأرض كان أحد أهم الأسباب التي دفعت الكاتب الفلسطيني إلى الواقعية، وبالتالي دفعت الكثير من الأعمال الروائية الفلسطينية لتناول تجربة هذا الاقتلاع وهذا النفي. على أن مجمل الإنتاج الأدبي الذي أفرزته تلك المرحلة وسم في دراسات العديد من النقاد بالحدة والانفعالية التي تجللها حالة من الحزن، ويطفو عليه إيقاع الحنين الرومانسي إلى المكان المفقود، والإصرار المباشر الشعاري على العودة إلى الأرض.

بدأت الرواية الفلسطينية منذ بداية الستينات تنحو منحى واقعيًا واضحًا، وثمة عوامل كثيرة ومتضافرة أدت إلى تبلور هذا الاتجاه لدى الكثير من الكتاب، نذكر منها: سيادة بعض الأفكار والمفاهيم الجديدة، ونمو حركات التحرر في العالم الثالث، وانطلاقة حركة التحرر الفلسطيني عام ١٩٦٥.

وظهرت على الساحة الأدبية بعض الأعمال الروائية ذات الصبغة الواقعية التي تناولت القضية المصيرية بعمق ورؤية واعية متأنية، وبتقنية فنية متطورة كما هو الحال في روايات غسان كنفاني[١].

نشأة الرواية الفلسطينية:

يقول الدكتور يوسف حطيني في كتابه: «مكونات السرد في الرواية الفلسطينية» إن نشأة الرواية الفلسطينية لم تختلف عن نشأة الرواية العربية، وقد بدأت مع خليل بيدس الذي اطلع اطلاعًا حسنًا على الثقافة الغربية، وترجم عددًا من الروايات الروسية، منها (ابن القبطان) لبوشكين عام ١٨٩٨، و(أهوال الاستبداد) لتولستوي عام ١٩٠٩، ثم كانت روايته الأولى في الأدب الفلسطيني وحملت عنوان (الوارث)، طبعت عام ١٩٢٠، ويرى يوسف حطيني أن هذه الرواية عانت مما يعانيه أي فن في بداية نشأته، فجاءت أشبه ما تكون بحكاية تعتمد على سرد الحوادث سردًا تقريريًا، ووصف الأحداث وصفًا عامًا مباشرًا.

وإذا كانت ثمة إشارات تؤكد أن الرواية الفلسطينية ظهرت في القرن التاسع عشر، مع رواية أم حكيم لأحمد التميمي، مع

(١) د. حسان رشاد الشامي – المرأة في الرواية الفلسطينية – ١٩٦٥/ ١٩٨٥م – ص١٦.

روايات أخرى لميخائيل جرجس عورا، فإن الإشارات لا تقدم لنا من أم حكيم سوى العنوان، ولا تذكر أي عنوان لرواية لميخائيل بن جرجس. مما يدفع للقول بأن تلك الإشارات غير كافية لتأريخ الرواية الفلسطينية بدءًا منها.

بعد بيدس جاء يوحنا دكرت برواية حملت عنوان (ظلم الوالدين) وهي رواية اجتماعية أخلاقية، ثم وضع كاتب حمل اسمه رمز «ي» رواية (الضحية وابتسامة الهوى وضحية الحمام) ثم جاء اسكندر الخوري البيتجالي برواية تناولت الحرب العالمية الأولى حملت عنوان (الحياة بعد الموت).

ثم ظهرت رواية لجبرائيل أبو سعدي حملت عنوان (ليس أنت)، ورواية لأنور عمر عرفات حملت عنوان (ولكم في القصاص حياة). وفي عام ١٩٤٢م ظهرت رواية (مذكرات دجاجة) لإسحق موسى الحسيني، طبعت هذه الرواية عدة طبعات. وفي عام ١٩٤٦م صدرت رواية (في السرير) لمحمد العدناني، ثم صدرت رواية (مرقص العميان) لعارف العارف عام ١٩٤٧م. وثمة إشارة إلى أن رواية جبرا إبراهيم جبرا (صراخ في ليل طويل) قد كتبت عام ١٩٤٧م، إلا أن طبعتها الأولى صدرت في بغداد عام ١٩٥٥م.

أمام أهم الخصائص الفنية للرواية الفلسطينية إبان نشأتها، وقبل النكبة تحديدًا فيمكن إجمالها بما يلي:

١- اللغة بشكل عام فصيحة، ذات ألفاظ متينة تعلو على منطق الشخصيات.

٢- طغيان الذهنية على السرد الروائي.

٣- عدم الاستفادة من التحليل النفسي للشخصية في كشف الدوافع الداخلية لأفعال الشخصيات.

٤- السرد الخطي التعاقبي هو الغالب، وبالتالي طغيان الزمن التسلسلي التعاقبي.

إذًا إشكالية الرواية الفلسطينية في نشأتها لم تبتعد كثيرًا عن إشكالية الرواية العربية في نشأتها، وأشير هنا إلى الخصائص الفنية التي قيدت الرواية الفلسطينية كما العربية، إلا أن الرواية الفلسطينية الحديثة قد تخلصت من هذه القيود، واستطاعت أن تصيب في الكثير من الأعمال الروائية نجاحًا وصل في بعضها إلى مصاف العالمي، هل يكفي أن أذكر غسان كنفاني وإميل حبيبي وجبرا إبراهيم جبرا؟

الذاكرة وتجلياتها في الرواية الفلسطينية:

سبق وأشرت إلى جنوح الرواية الفلسطينية إلى الواقعية، ولعل أي متتبع لمسار هذه الرواية سيلمس أن جلّ الإنتاج الروائي الفلسطيني قد استند إلى الواقع.

وقد استنسخت الرواية الفلسطينية وبشكل متفاوت فنيًا تاريخ فلسطين منذ وعد بلفور حتى الراهن الفلسطيني. على أن هذا لا يمنع من وجود روايات فلسطينية غاصت بعمق التاريخ، إلى ما قبل وعد بلفور، ولنا في رواية حسن حميد «جسر بنات يعقوب» مثال على ذلك.

ولقد تجلى الواقع في الرواية الفلسطينية في فعل الكتابة بالعناصر البنائية للسرد، وذلك بغية نهوض رؤية أو انبثاق دلالة معينة.

ومع الستينات خضعت الرواية الفلسطينية لأدلجة شبه منهجية، حملت هذه الأدلجة سمة التقدمية وأثرت سلبًا حينًا وإيجابًا حينًا في تكون جوهر الأدب وفرضت في الكثير من الأحيان مقاييسها عليه.

لقد صوّر الروائيون الفلسطينيون الواقع الفلسطيني وأحداثه السياسية، وقدموا ذلك الواقع من خلال روايات فنية، أو من خلال وقائع روائية على رأي د يوسف حطيني، لا ترقى إلى مستوى الفن الروائي. ويمكن أن نميز اتجاهات ثلاثة للواقعية في الرواية الفلسطينية:

الأول: يتمثل بالحقل التاريخي.

الثاني: يتمثل بالحقل الاجتماعي.

الثالث: يتمثل بالحقل السوسيوأدبي.

ولئن شكل الحقلين التاريخي والاجتماعي وعاء للذواكر الجمعية والميثولوجية، وذواكر ترصد الحراك السياسي والاقتصادي لمجموعة من المهمشين الذين لم يحفل بهم التاريخ الرسمي، فإنني سأتوقف عند هذين الحقلين في محاولة لإضاءة الذاكرة وتجلياتها في الرواية الفلسطينية.

الرواية الفلسطينية والتاريخ:

لا نستطيع الحديث عن رواية فلسطينية تنضوي تحت مسمى الرواية التاريخية الخالصة على غرار ما كتب جرجي زيدان، لكن هذا لا يمنع من القول بأن ثمة روايات فلسطينية قاربت التاريخ بمعناه الوثائقي، ولعل رواية أرض العسل للكاتب رشاد أبو شاور تأتي ضمن هذا السياق. بل يرى الدكتور يوسف حطيني أن رواية أرض العسل قد جاءت مبالغة في تاريخيتها باستسلامها لسطوة الوقائع، من خلال تضمين الرواية لمجموعة من الوثائق الرسمية، أبرزها النص الحرفي لوعد بلفور المشؤوم الذي يطابق نصه النصوص الواردة في كتب التاريخ[٢]. أما يوسف جاد الحق فقد جاء الحدث التاريخي وعد بلفور في روايته «قبل الرحيل» في السياق السردي وضمن النسيج الروائي، دون أن

(٢) د. يوسف حطيني - مكونات السرد في الرواية الفلسطينية - ص٥٣.

تشكل الوثيقة أي عبء على السرد، نقرأ في الرواية إجابة الأستاذ عبد الخالق على تساؤل التلميذ نعيم عن الإنكليز والثورة، وأسباب احتلال الإنكليز لبلادنا: «الإنكليز احتلوا بلادنا منذ نيف وعشرين سنة، غايتهم الأساسية من وراء ذلك أن يجلبوا إليها يهودًا من وراء البحار من كل أرجاء الدنيا» (..) «يريدون أن يقيموا لأنفسهم وطنًا قوميًا يجتمع فيه يهود العالم، هذا ما وعدهم به وزير بريطاني اسمه آرثر بلفور.»

وهكذا فإن الرواية الفلسطينية قد رافقت القضية الفلسطينية، وجاءت في العديد منها مخلصة للرؤية الوطنية السائدة، وتناول العديد من الروايات قضية الصراع الفلسطيني- الإنكليزي، والفلسطيني- الإسرائيلي، الذي دار حول فلسطين عام ١٩٤٨م. ولئن أشير هنا إلى تجربة غسان كنفاني، فلا يعني ذلك أن آخرين لم يشتغلوا على هذا الصراع، ويكفي أن أشير إلى رواية بير الشوم لفيصل حوراني، وخبز وبارود لعبد الله الدنان.

غطى غسان كنفاني مرحلة خصبة من مراحل النضال الوطني الفلسطيني، من اللجوء والتشرد إلى المقاومة، واستطاع كنفاني أن يجعل من التاريخ خلفية تتسلل بين سطور الرواية، دون أن تعلن عن حضورها المباشر الفج في إطار توثيقي.

ولعل الواقع التاريخي إبان النكبة عام ١٩٤٨م، قد عالجها غسان كنفاني بفنية عالية عبر الجوع والبؤس والتشرد من خلال روايته «رجال في الشمس» إذ تدفع الظروف القاسية إبان التشرد، شخصيات الرواية إلى الرحيل نحو القدر المحتوم، وكأن بغسان كنفاني يصنع تاريخًا خاصًا تدونه شخصيات الرواية.

ويرافق غسان كنفاني تطور أحوال الفلسطينيين بعد انطلاقة الثورة الفلسطينية عام ١٩٦٥م، ورصد في روايته أم سعد هذا التطور الجديد في مسار الحياة الفلسطينية في الشتات، حيث مزق الفلسطيني خيمة الشتات وحولها إلى خيمة للتدريب على القتال. كما استطاع غسان كنفاني في روايته هذه أن يجعل من الواقعية الفلسطينية إطارًا عامًا لتجربة متميزة على الصعيد الفني، تجربة مزجت لغويًا بين فصحى معبرة وعامية تسم الشخصية بميسمها الخاص.

ولعل أهم مفصل تاريخي اشتغلت عليه الرواية الفلسطينية هو مفصل اللجوء، وذلك بانعكاسه على ذاكرة المكان الفلسطيني عبر الاستذكار، ولن أتوقف هنا عند دراسة وظيفة الاستذكار وأشكاله، لأن ما يعنيني هنا كيف تمكن الروائي عبر هذه التقنية من الاحتفاء بالمكان الفلسطيني، ورصده لتفاصيل المكان الذي يشكل جزءًا من الذاكرة الفلسطينية.

يشكل كل من الزمان والمكان الروائيين أحد المكونات الأساسية في بناء الرواية، فهما يدخلان في علاقات متعددة مع المكونات الحكائية الأخرى للسرد، كالشخصيات والأحداث والرؤى السردية، وقد لعب المكان في الرواية الفلسطينية دورًا وظيفيًا واضحًا لدى معظم الكتاب، كما اتخذ المكان معاني ودلالات ورموز متنوعة، ارتبطت بمراحل الصراع العربي-الصهيوني، والزمن الفلسطيني في صعوده وهبوطه. وكان مسرح الأحداث الروائية في كثير من الأحيان يجري على أرض فلسطين، بمدنها وقراها وأحيائها وبيوتها، وأحيانًا في مخيمات الداخل أو الشتات.

وقد حرص الروائي على تقديم شخصياته وهي تتحرك في وسط اجتماعي معين، تبدو فيه خصوصية المكان والزمان، وعمل أثناء تشكيله للفضاء المكاني الذي ستجري فيه الأحداث على أن يكون منسجمًا مع مزاج وطبائع الشخصيات، وأن لا يتضمن أية مفارقة، لأن التأثير المتبادل بين الشخصية والمكان الذي تعيش فيه ضرورة. بحيث يصبح بإمكان الفضاء الروائي أن يكشف لنا عن الحالة الشعورية التي تعيشها الشخصية، وقد يساهم الفضاء الروائي في التحولات الداخلية التي قد تطرأ على الشخصية. ففي رواية «الصبّار» للروائية سحر خليفة تسهم صورة بيت أم صابر في الكشف عن طباع الشخصية الشعبية البسيطة، ومستوى تفكيرها وطبيعة سلوكها. نقرأ في الرواية وعلى لسان الراوي صفات البيت وفوضاه وقذارته: «دفع الباب الخشبي بيده. صر الباب بنزق. ودخلوا باحة صغيرة مبلطة بالحجارة القديمة. أمام الأدراج أقعى سطل زبالة، يسيل منه ماء أسود بلون القزحة. وإلى يمين السطل جلست طفلة في الرابعة على الأرض القذرة، ممسكة بخرقة لا لون لها. (...) ارتقوا الأدراج، ووقفوا أمام الباب المعلق في أعلى الدرج، وهناك بين ضروب العفش المختلفة كان يتمدد أبو صابر على سرير من الصاج، كان غارقًا تحت تلال من الأغطية.» وصف البيت يكشف بصورة غير مباشرة بعض جوانب شخصية ربة البيت أم صابر، كما يحيل إلى الواقع الاجتماعي والاقتصادي البائس الذي تعيشه هذه الأسرة.

ويحاول حسن حميد عبر وصفه لبيت سليمان عطارة اليهودي في قرية الشماصنة. ذي الجدران العالية، أن يقدم البناء النفسي لهذه الشخصية التي حرصت على إخفاء دينها عن أهل القرية، واشتغلت وبالغش وعبر جسد ابنته على الاستيلاء على معصرة الزيتون. نقرأ في الرواية وعلى لسان الراوي: «وتملك جوديت الرعب حين دخلت بيت سليمان عطارة وحيدة في المرة الثانية، كانت قد دخلت إليه في المرة الأولى مع أبيها حين تعرف يعقوب إلى

سليمان عطارة. فوجدت الغبار، والأوساخ، وأنسجة العناكب، وعفن الخبز، وذبول النباتات، ويباسها، وقطع الصابون وروائحها، وأكوام حب الزيتون التي ضمرت تحت وهج الشمس، والأحذية القديمة التي يبس عليها وحل الشتاء، وبعض جلود الماشية غير المدبوغة ذات الرائحة الواخزة، وكومة كبيرة من العظام عفنة الرائحة أيضاً، وموقد الخبز الذي تناثر رماده وتوزع.

أحست كأنها في نفق أو مقبرة أو مغارة يعيش فيها وحش لا إنسان. فروث الأبقار، وبعر الغنم والماعز ووسخ طيور الحمام والعصافير متناثرة وبادية في كل الأمكنة»[٣]. إن هذا الوصف لبيت سليمان عطارة إنما يعطينا دلالات لا لبس فيها مرتبطة بالبناء النفسي للشخصية، فقذارة المكان تحيلنا إلى قذارة الشخصية التي أضاءت الكثير من جوانبه ما جاء في الرواية من تذييل يضيء ماضي الشخصية وكيفية استيلائها على العديد من أمكنة قرية الشماصنة، ألا يكفي موت عباس الشهواني صاحب المعصرة للدلالة على ذلك؟

على أن ذاكرة المكان عبر الاستذكار لم تتوقف عند رصد البناء الاجتماعي والنفسي للشخصية، بل إن الاستذكار للمكان يشكل خلفية تاريخية له. فغسان كنفاني يقدم عبر استذكاراته في روايته عائد إلى حيفا، تاريخ فلسطين التي سقطت بعد أن منع الناس من العودة إلى بيوتهم دون أن يدركوا تعدد أطراف المؤامرة. عبر الاستذكار يصور غسان كنفاني حجم المأساة التي تعرض لها اليفاويون الذين أرادوا العودة إلى بيوتهم، ليلفوا أن جميع الأزقة والدروب مغلقة بالمتاريس، وليس ثمة من طريق سوى المنفى. عبر هذا التذكر يقدم غسان كنفاني شهادة على النكبة والتهجير القسري للفلسطيني.

ولعل ذاكرة اللجوء وما رافقها من بؤس قد شكلت قيمة أساسية للرواية الفلسطينية، وذلك عبر وصف تفاصيل العيش اليومي للفلسطيني في الشتات أو تحت الاحتلال. وقد تفاوت الروائيون في تصوير هذا الواقع، ففيما يرصد عارف آغا في روايته «مخيم في الريح» وبشكل تقريري، وسرد تعاقبي على الغالب، بحيث يأتي الاستذكار في إطار تتابع زمني، نجد رشاد أبو شاور في روايته «العشاق» يقدم صورة معبرة عن معاناة الفلسطيني باسترجاع يدخل في إطار النسيج الروائي مضيئاً الواقع في الشتات الذي أفقد الفلسطيني الطمأنينة والحياة المستقرة.

(٣) حسن حميد - جسر بنات يعقوب - ص ٢٤٨- ٢٤٩.

فعلى لسان إحدى الشخصيات نقرأ ما يصف حالة البؤس لأسرة في المنفى: «لقد عشنا على التمر والخبز الأسود، خبز الشعير وخبز الذرة، ونادراً خبز القمح. تلك الأيام السوداء الثقيلة أرهقتنا (...) أيام البطانيات السوداء الخشنة، نصنع منها اللباس، والأكفان والغطاء والفراش. أيام العيش على الخبيزة والأعشاب البرية، نسابق الحيوانات على اقتلاعها من التراب كي نعيش»[٤]. إنها صورة ملتصقة بالواقع حد الالتحام، وهي صورة تعددية، فمن من الفلسطينيين لم يعرف الخبيزة؟ ومن منهم لم يعرف البطانيات السوداء الخشنة. إنها صورة بؤس المنفى بجدارة.

أما سحر خليفة فتسلط الضوء في رواية الصبار على واقع البؤس الذي تعيشه الأسرة الفلسطينية تحت نير الاحتلال، وتتحسس معاناة العائلة الفلسطينية للظروف الصعبة وهي تحاول التكيف مع الوضع الاقتصادي المتردي في الضفة الغربية. فسعدية تتابع فوائد العدس عبر برنامج إذاعي، وتنوع في طهيه، وما تكرار طبخها للعدس إلا مؤشراً على الفقر الذي تعانيه الأسرة الفلسطينية في الداخل.

لقد كان الفقر من أكبر المشكلات التي واجهت الفلسطيني إبان اللجوء، وتحت الاحتلال، وتزدحم الذاكرة الفلسطينية بصور كثيرة منه، وهذا شكّل التيمة الأساسية للروايات التي اشتغلت في هذا المضمار.

على أن بعض الروايات اشتغلت على استعادة المكان الفلسطيني، عبر ذاكرة نابضة، لا تترك تفصيلاً فيه، وكأنها تريد أن توثق المكان، لمواجهة حملة تزييفه التي يشتغل عليها الصهاينة وبشكل مبرمج بغية تغييب الفعل الإنساني الفلسطيني فيه. ففي رواية «قبل الرحيل» ليوسف جاد الحق، يقدم لنا الكاتب صورة ميكروسكوبية لقرية يبنا، رابطاً بين شخصياتها والمكان، ومضيئاً الواقع الاجتماعي لسكان القرية عبر رصد أسر البلدة، ولم يتوان الكاتب من تقديم شخصيات حقيقية، كانت قد عاشت قبل النكبة، محاولاً عبر هذه الرواية أن يوثق المكان والحدث السياسي، لتبقى هذه الذاكرة شاهداً في راهننا. نقرأ في بداية الرواية: «تقع قريتنا فوق رابية تتوسط سهلاً فسيح الأرجاء، يحيط بها من كل جانب، يكتظ بالكروم وبيارات البرتقال (...)، تشغل المباني متباينة الأشكال، سفوح الرابية، (...)، وعند القمة يقوم مسجد القرية الأثري، (...) وتكتنف المسجد ساحة فسيحة يتجمع فيها معظم النهار وشطراً من الليل لفيف من الباعة (...).

تتشعب أزقة القرية الضيقة المتعرجة

(٤) رشاد أبو شاور - العشاق - ص١٢٣.

بين بيوت عتيقة، شيد بعضها من القش واللبن، وبعضها الآخر من الحجارة المقامة على غير انتظام، تكاد تتلاصق شرفاتها ونوافذها، عدد قليل منها بدا أكثر حداثة، وتلك هي منازل العائلات الثرية القليلة التي تمتلك الأراضي وبساتين البرتقال، من بين هذه المنازل دار فخمة ذات طابقين فسيحين، تملكها عائلة الجمل.» ومن معالم القرية التي يحرص الكاتب على توثيقها: خط السكة الحديد القادم من محطة اللد شمالاً، والمتجه جنوبًا نحو غزة ورفح. كما حرص على ذكر المدرسة الوحيدة في القرية الواقعة على الزاوية الشمالية لساحة البلدة. والمقبرة ومقام أبو هريرة، لتشكل هذه الأمكنة سمات تدل على خصوصية المكان عبر معالمه.

ليس المكان، والمنفى وذاكرة اللجوء هي التيمات الوحيدة المرتبطة بالذاكرة في اشتغال الرواية الفلسطينية، بل إن الرواية اشتغلت على توثيق الذاكرة الشعبية عبر الاشتغال على الأسطورة، أو الأغنية الشعبية الفلسطينية، أو الشعر الفلسطيني، أو توثيق بعض العادات والتقاليد، أو طقوس الموت والأعراس، هذه الأعراس التي امتلكت دلالة خاصة بالواقع الفلسطيني وهو الارتباط بالشهادة، فكثيرًا ما يكون الشهيد بالمفهوم الشعبي الفلسطيني عريسًا يزف للأرض، وكثيرًا ما يواكب تشييعه الزغاريد، وهذا ما كان في رواية يوسف جاد الحق بعد الرحيل.

الأغنية الشعبية:

تشكل الأغنية الشعبية بالعموم وعاء للذاكرة الشعبية، فقد تكون مناسبة الأغنية حدثًا يدفع بالشاعر للقول. ويلاحظ دارس الرواية الفلسطينية احتفاء الرواية بالأغنية الشعبية، وهو يقدمها على لسان الشخصيات. بغية التعبير عن الحالات المختلفة التي يمر بها شخوص الرواية. ولقد تعددت الأغاني التي تستخدمها الرواية الفلسطينية وتنوعت تنوع الأحوال التي أرادت التعبير عنها. ففي رواية «البدد» توظف الكاتبة أغنية شعبية مرتبطة بزفة العروس:

«حلفت البنية ما تطلع من باب العتبة
إلا بالطوق المشنشل يخلع الرقبة»

واستخدام الكاتبة لهذه الأغنية لم يأت مجانًا، فالعروس سراب تزوجت عصام اللوح عنوة، وكأن بالكاتبة حين تتحدث عن الطوق الذي يخلع الرقبة إنما تشير بدلالة ما إلى أن زفاف سراب إنما محاولة لاقتلاعها من ثوابتها.

وكان للأغنية الوطنية حضورها، والأغنية الوطنية تصلح لكل المناسبات، فهي قد تكون مرافقة للشهادة أو الوفاة الطبيعية أو الأعراس. ففي رواية «عباد الشمس» لسحر خليفة نجد أن الأغنية الوطنية ترافق الوفاة، فتندب النسوة الميت بالقول:

«ياريت البارود يغور في ترابه
عمنه صواري ما حماش صحابه
يا ريت البارود يغور في السهلة
عمنه صواري ما حماش أهله
لا تضرب يا بو إيد مسودة
ريت رقبتك للشنق ممتدة».

أما رشاد أبو شاور في رواية «العشاق» يعطي للزغرودة بعدها الدلالي المتعدد، هذه الزغرودة التي ترافق الفرح، أو النصر في معركة، أو خروج أحد المعتقلين من سجنه. فها هي أم محمود تعبر عن فرحها الكبير بلقاء ابنها الخارج من السجن، بزغرودة مرافقة لما يسمى بالدارجة «المهاهاة»

أيو شقحنا بطيخة
أيو طلعت حمرا ومليحة
أيو ما نابك يللي وشيت بمحمود
غير الفضيحة .. لو.. لو.. لو»

الأمثال الشعبية:

كما تشكل الأغنية الشعبية وعاء جمعيًا للذاكرة الشعبية الفلسطينية كذلك هو الحال بالنسبة للمثل الشعبي الفلسطيني. وترصد الأمثال الشعبية تطور الوجدان الشعبي تجاه الظروف المحيطة، ويعتبر المثل خلاصة تجربة معاشة، أو مسموع بها.

والرواية الفلسطينية تعج بالكثير من الأمثال الشعبية، التي تتناول الحياة وأشكالها، وأنماط السلوك المختلفة.

ففي رواية «باب الساحة» لسحر خليفة يأتي المثل الشعبي الذي لا يرتبط بالبيئة الفلسطينية وحدها، وإنما جاء المثل ليرفع الأس الفلسطيني الى الأس العربي، وكأنها تريد أن تؤكد عبر هذا المثل الشائع عربيًا أن تقول إن الذاكرة الشعبية المتشابكة عربيًا لابد من تشابكها على الصعد الأخرى. نقرأ في الرواية: «طب الجرة ع تمها تطلع البنت لأمها».

أما في رواية «البدد»، فقد حفلت في العديد من الأمثال الشعبية، وجاءت بعض الأمثال للتعبير عن حالة العجز التي يعيشها الفلسطيني في إطار التخاذل العربي، نقرأ في الرواية على لسان أم محمود الرافضة لعلاقة سراب بمحمود: «إذا الجحاجح ما أفلحت ايش حال مقرمطة اللحى.»

أما حسن حميد فيستخدم المثل الذي يحمل دلالات ربما بهدف الدفع نحو التعاضد والتماسك الضروري في الواقع الفلسطيني. نقرأ في رواية السواد: «الحق فيما قلت يا مختار، والخطر يقترب. والمثل يقول: /إذا حلق جارك بلل ذقنك/»[5].

(٥) حسن حميد – رواية السواد – ص٣٧.

العادات الشعبية:

إن المتتبع للرواية الفلسطينية سوف يلمس حرص الروائي على التراث الشعبي المتمثل بالعادات الشعبية، ويعمل الروائي على إحيائه، وتأكيد إحيائه، وتأكيد وجوده، بوصف هذه العادات تمثل ركيزة أساسية من الركائز التي تربط الفلسطيني بهويته وماضيه وأرضه، انطلاقًا من إيمانه بأن كل إحياء وإثراء ونشر وتعميق للتراث وتحليل له إنما هو دعم للهوية الفلسطينية، وتكريس لها، وهو في الواقع نفسه إضاءة للمنافي الفلسطينية، ولحمة لها.

ولقد صورت الرواية الفلسطينية الكثير من العادات الاجتماعية والتقاليد الشعبية التي ترافقها. فنجد في الرواية رصدًا للطهور وعاداته، والخطبة، وعادات الأعراس، وطقوس الوفاة. ففي رواية «قبل الرحيل» ليوسف جاد الحق، نتابع بيت العزاء والتكافل الذي يتمثل في أخذ وجبات الطعام لأهل الميت. أما سحر خليفة فتتركنا نقف معها وقفة مطولة عند الجلسات الحميمة التي تعقدها النساء الشعبيات في حمام البلد في روايتها «عباد الشمس». حيث تشترك النساء بالطعام والرقص والهم والحزن والآلام.

أما في رواية «سمك الجنة» لفيصل الحوراني فيصور الكاتب عادة الخطبة. نقرأ في الرواية: «وتمت الخطبة، رحنا إلى الأخ، كنا وفدًا كبيرًا، كان الأخ مرتبكًا، ومع ذلك جرت الأمور بيسر، ثم أعد الرجل قهوة جديدة، وحين مد أول فنجان فعلت كما علمني موسى، قلت: لنا غرض عندك ولن نشرب القهوة حتى نحصل على غايتنا، هؤلاء قوم كرام جاؤوك من أجل غرض شريف، وأنت كريم، وابن أصول فلا تردّهم خائبين.

فرد الرجل: اشرب قهوتك، مرحبًا بك وبهم.»

الأسطورة والخرافة والبعد الديني:

لعلنا نتفق مع د.يوسف حطيني في كتابه «مكونات السرد في الرواية الفلسطينية»، حين يرى أن الأسطورة تعبر عن الوجدان الشعبي الجمعي، وتنتقل بحكم الحاجة وتشابه الظروف من مجتمع إلى آخر.

ولقد لعبت المرأة الفلسطينية متمثلة بالجدة دورًا هامًا في ربط الأجيال الفلسطينية بالتراث الشعبي وبتاريخها من خلال قيامها بدور الحكواتي في محيطها الاجتماعي. أغنت المخيلة الشعبية للأجيال الجديدة عبر ما يسمى بـ«الخراريف»، وهذه الخراريف مرتبطة بكل أشكالها بالأسطورة.

وتشكل الأسطورة جزءًا أساسيًا مكملاً في الأدب القصصي على الدوام[٦].

ولقد قامت بعض الروايات باستعارات أسطورية في السياق الروائي، محاولة الاستفادة من الأبعاد الدلالية للأسطورة. ذلك عبر إجراء مطابقة ما بين الواقع والأسطورة. وهذا ما كان في رواية إميل حبيبي في رواية «خطية»، حيث العلاقة بين إخطية والبطل على المستوى الرمزي لعلاقة الفلسطيني بالوطن، والوطن تقابل في لغة الرواية العلاقة بين جوبتر ومنيرفا التي خرجت من إصبعه[٧]. نقرأ في الرواية: «إخطية، عظم من عظامي ولحم من لحمي. أم تكون خرجت إليهم كما خرجت منيرفا من إصبع جوبتر تهديهم إلى المعرفة.»

على أن حسن حميد يتكئ في روايته «جسر بنات يعقوب» على الذاكرة الدينية الشعبية ويمكن القول إن هذه الرواية قد قامت برمتها على ذلك، وبحدود اطلاعي يمكننا القول إن هذه الرواية تكاد تتفرد، وتكون الوحيدة التي اشتغلت بكامل بنيانها على هذا النوع من الذاكرة.

يوغل حسن حميد في عمق الذاكرة التي تمتد لأكثر من خمسة آلاف عام، وعبر هذا الإيغال، يطرح أسئلة الراهن بمرارة، فجسر بنات يعقوب لم يكن يومًا جسر بنات يعقوب، بل كان مجرد جسر فوق نهر يمر في قرية اسمها قرية الشماصنة، وذاكرة الناس تعرف جيدًا كيف جاء يعقوب وبناته إلى القرية، وهم «يعقوب وبناته» لا يعرفون من معالم القرية شيء لأنها ليست مكانهم، فبنات يعقوب يسألن عن أسماء النباتات، ونوع ثمارها. نقرأ في الرواية عند قدوم عجائز من القرية لإشادة موقد للخبز في بيت يعقوب، كمساعدة تقتضيها الجيرة: «ولم تمض سوى دقائق، حتى اختلت العجوزات ببنات يعقوب، ورحن جميعًا ينتقين مكانًا ملائمًا للموقد وحجارة مناسبة لعماره. (...) كن وهن في بحثهن يشاهدن أنواعًا كثيرة من الأشواك اليابسة والنباتات المصفرة، فتسأل البنات عن أسمائها، وهل كانت ذات ثمار أم لا، والعجوزان تجيبان بتفصيلات غنية وواسعة، تتحدثان عن النباتات منذ ظهورها على وجه الأرض وحتى رؤيتها الآن، تعددان ألوانها، وأوصاف ثمارها، وطريقة أكلها، إلى أن صارت أشواكًا»[٨]. وكأن بحسن حميد يريد عبر هذا المقطع أن يقول أهل مكة أدرى بشعابها، وأن أهل الأرض الحقيقيين هم من يحفظ ذاكرة النبات

(٦) الأسطورة والرواية، تأليف ميشال زيرافا، ترجمة صبحي حديدي، ص٧٨.
(٧) د. يوسف حطيني - مكونات السرد في الرواية الفلسطينية - ص٢١٨.
(٨) حسن حميد - جسر بنات يعقوب - ص١٤٧.

والفصول. وأن بنات يعقوب، لا جذور لهن تمتد في هذه الأرض. كل هذا يأتي على خلفية أحقية الفلسطينيين بأرضهم، وأن من يدعوا إسرائيليين، ويتحدثون عن أرض الميعاد، ليسوا سوى غرباء عن الأرض، ليس من ذاكرة تربطهم بها، وليس من سر للأرض وما تحمله في بطنها قبل مخاضها في الربيع يعرفونه.

ولئن اشتغلت الرواية على قصة يعقوب وبناته، فقد حرصت على تقديم صورة اليهودي النمطية، اليهودي المحب للمال على حساب شرفه وكرامته، وليس من وازع أخلاقي يردعه في سبيل الوصول إلى غاياته. وفي إطار تقديم هذه الصورة، نجد ثمة تعالق نصي مع قصص أخرى، فيعقوب يقدم زوجته لتخدم عند الأرمني، ويقدمها على أنها أخته، بغية تعلم الحلاقة والطبابة، وهنا يتم التعالق مع قصة إبراهيم الخليل وسارة إبان هجرتهم إلى مصر. أما ولادة حنا ابن الغزالة فثمة تعالق في حدث ولادته مع ولادة يوحنا المعمدان لأبيه زكريا. أما حكاية صفية الراهبة في الدير فنجد أن حكايتها تتعالق مع حكاية موسى الذي رمته أمه في النهر حفاظًا على حياته، كذلك نجت صفية من الغرق الذي قضى على أبويها في رحلة بحرية، وكانت في سلة قشية، عامت على وجه المركب، وفوق صفحة الماء[٩]. ويأتي التعالق النصي مع البعد الميثولوجي في إطار متناغم مع البنية السردية للنص، واستطاعت أن تضيء جوانب من الشخصيات الروائية، كما استطاع أن يوظف هذه التعالقات فنيًا، بحيث جاءت في خدمة البناء الملحمي للرواية. هل يكفي أن نتفق مع حنا عبود حين قال في معرض حديثه عن الرواية أن حسن حميد عمره خمسة آلاف عام على الأقل، وهو مثل قدماته يحمل صليب آلامه بسبب اللاويين على رجاء القيامة. حقًا عمر حسن ما ينوف عن الآلاف الخمسة، ولا أدل على ذلك سوى ثقافته التي تجلت في بناء الحدث أو الشخصية أو التعالق الحكائي وتشظيه لتتوزع على العديد من الحوادث المرتبطة بالبعد الميثولوجي.

أما الحكاية الخرافية فقد حفلت الرواية الفلسطينية بتوظيفها في المتن الحكائي. وقد تنوع تأثير مثل هذه الحكايات على بنية الرواية، فثمة روايات تقوم في أساسها على الحكاية الشعبية الخرافية، كما هو الحال في رواية «تفاح المجانين» للكاتب يحيى يخلف، فقد جاءت الخرافية إطارًا عامًا للرواية.

أما رواية «سرايا بنت الغول» لإميل حبيبي فإن الحكاية الخرافية تأتي السند

(٩) المصدر السابق ص٤٤.

الأساس للرواية، فهي تتحدث عن فتاة صغيرة خطفها الغول وأسكنها قصره المشيد في أعالي الجبل، يبحث عنها ابن عمها في البراري، وهي الفتاة المشهورة بجدائلها الطويلة التي لم يمسها مقص، فكان يناديها، وهو يبحث عنها «سرايا يا بنت الغول، دلي لي شعرك لأطول» فسمعته، فدلت له جديلة. فتعلق بها، وصعد عليها. فدست مخدرًا في شراب الغول. فنام وانسلت هي مع أبنها إلى قريتها.

ترتبط هذه الحكاية الخرافية بالمجتمع من خلال المستويين الفردي والوطني على حد سواء، ويرى يوسف حطيني أن الحب الذي يجمع ابن العم بسرايا هو حب متوقع، أما من الوجهة الوطنية فإن سرايا تمثل فلسطين في مواجهة الغول[١٠].

لم تشتغل الرواية الفلسطينية على الذاكرة البعيدة فقط، بل استطاعت أن تواكب حتى الذاكرة القريبة، سواء المتعلقة باحتلال بيروت، واجتياح ١٩٨٢م، أو المتعلقة بالانتفاضة الأولى والثانية، وصولاً إلى قيام السلطة، ولعل سحر خليفة في روايتيها «باب الساحة» و«الميراث وقنديل مريم»، من أكثر الروائيين الفلسطينيين على محاكاة الذاكرة الأقرب، ولا يشكل اللهاث وراء الراهن أي تأثير سلبي على البناء الفني للرواية.

إن هذا الجهد المتواضع في رصد الذاكرة في الرواية الفلسطينية، قد تحكمت فيه إمكانات الاطلاع المتاحة على المشهد الروائي الفلسطيني. وقد يكون في المشهد الروائي ما يخدم هذا التوجه للدراسة بامتياز دون التمكن من الاطلاع عليه، هل يكفي أن أتوقف أمام تجربة إبراهيم نصر الله التي جاءت تحت عنوان «الملهاة الفلسطينية»؟

❖ ❖ ❖

(١٠) د. يوسف حطيني – مكونات السرد في الرواية الفلسطينية، ص٢٢٠.

مراسم استقبال الحقيقة:

قراءة في الاستراتيجية المنهجية في مشروع محمد أركون لقراءة الفكر الاسلامي

فائز الشرع *

يستأثر مشروع المفكر محمد اركون باهتمام لايستهان بسعته في الأوساط الثقافية والفكرية في العالمين العربي والإسلامي فضلاً عن العالم الغربي ولاسيما في فرنسا حيث يقيم هناك والولايات المتحدة الأمريكية، ولايركن هذا الاهتمام إلى قاعات الدرس التي تمر بجهد هذا المفكر أو المجلات المختصة أو الكتب التي يؤلفها مفكرون ومترجمون ومهتمون بالفكر الإسلامي، وإنما يفيض ليشمل فئات المثقفين من غير ذوي الإنتاج الثقافي فضلاً عن الشباب الذين أخذت تسحرهم منطلقات هذا المشروع الحداثية الطامحة إلى تجديد النظرة

(*) فائز الشرع باحث من القطر العراقي الشقيق. له عدة أبحاث منشورة في مجلة المعرفة.

إلى الفكر الإسلامي والعقل الديني، الذي خضع لتراكمات لاحد لإحصائها من جهود علماء الأمة الإسلامية وغيرها ممن اهتموا بتراثها ولاسيما المستشرقين.

ويمكن الاستناد إلى جدية هذا الشروع وفاعليته في محاولته قراءة التراث الإسلامي وفحص معطياته وإجالة النظر في عناصره، بعد أن تجاوزت الحاضنة الزمنية له مايزيد على العقدين والنصف، واستطاع ضمان سيروره التأثير، على الرغم من التحولات الفكرية السريعة التي يمتاز بها عصرنا الحالي الذي شهد غروب قرن وشروق آخر معمداً بتطور التقانة وعوامل الرقي الحضاري والرغبة العارمة في توسيع الهوة بين الماضي - حتى القريب - والحاضر المتمسك بعرى المستقبل. فضلاً على صلاحيته كمشروع مازال يحتفظ بعناصر الإجادة في قراءة التراث الإسلامي. بشتى عصوره. يضاف إلى ذلك معاصرة القائم عليه، وإصراره على صلاحية مشروعه لمحاولة تجاوز معطيات الوضع الراهن لوجه الحضارة الإسلامية ومواكبة التحولات الحضارية، والفكرية والعلمية ورغبته بأن يتسلح بأكثرها حداثة وأشدها نجاعة في معالجة مايتوجه إليه من قصد.

وهو على أية حال، وضمن أية نظرة قد تكون لصالحه أو على طرف نقيض لما يسطره من جهد يحتفظ، برؤية خاصة تضيف إلى الرؤى المتعددة فضاء جديداً وطاقة تعزز القدرة على تحديد أهم الأسس التي يقوم عليها حاضر يستند إلى الماضي في تشكيله. وذلك طلبًا لحياة إنسانية أكثر إشراقًا ترفدها النظرة الإسلامية، التي يراد لحملتها أن يتحولوا عما يحتلونه من موقع متأخر بإزاء الآخر الأكثر تقدمًا. وبذلك نتفق مع علي حرب في تأييده لتوجه اركون المنطلق من حرية الفكر، وإن اتجه إلى تحليل التراث الإسلامي أو تفكيكه كما يرى اركون (فلا ينبغي لشيء أن يقف حائلاً دون حرية البحث الآن إذا كان عائقًا نظريًا أو منهجيًا)[1].

ولانتجه في القراءة لتكريس رؤية موازية لرؤيته للتراث بقدر مانحاول الإحاطة بجانب من هذا المشروع ولاسيما، مايرتبط بالمنهج أهم مرتكزاته مع الاحتفاظ بحق التنبيه إلى مايمكن أن يكون خللاً في هذا المنهج على نحو ضيق،إرجاء لقراءة نقدية شاملة قد يضمن المستقبل قيامنا بها ماأمكننا ذلك.

ستركز القراءة على أهم معالم هذا المشروع من خلال عرض، مقصد المشروع ومنهجيته وإجرائه التطبيقي. بالاعتماد في هذا المجال على المعطى المباشر لهذا المشروع وبالاستناد إلى النص الاركوني

المترجم طلبًا للدقة وحفاظًا على روح البحث الواجب تحليها بالأمانة.

المقصد:

لايخرج هذا المشروع عن الرغبة في تجاوز الراهن السلبي من الوضع الحضاري للوجود العربي والإسلامي المعاصر، والانطلاق إلى حيز التوازي مع منطق الحضارة السائد على طريق التقدم ولاسيما في الغرب. وذلك بالخروج من محيط التأخر وعوامل الانشداد إلى معطيات الماضي التي تظهر التأثير في توجيه الحاضر المنتمي إليها. وهي رغبة في أن يتقاسم الوجود العربي والإسلامي الوجود الحضاري مع غيره في الصدد كافة اقتصادية كانت أم سياسية أم اجتماعية ويعد مشروع اركون محاولة آخذة بالنمو يحركها حافز ملح هو المقصد الذي ينويه هذا المفكر وهو دائب السعي لتطوير مشروعه، مع أن المتحقق منه يمنح هذه التجربة ملامح إنجاز واضحة، ومن الممكن استحصال مقصده أو معرفته من دون الاستناد إلى مايطرحه القائم بالمشروع نفسه، حيث يعد ما أنجز من مشروعه (معالم على الطريق الطويل والصعب لتأسيس تاريخ منفتح تطبيقي للفكر الإسلامي) ويعني (أنه منفتح على كل تجليات هذا الفكر وعلى منتجاته التي تتجاوز الحدود والحواجز التي فرضتها الأدبيات الهرطقية (=البدعوية) والتيولوجية. ومنفتح بنفس الدرجة على علوم الإنسان والمجتمع ومناهجها وتساؤلاتها كما هي ممارسة عليه اليوم في الغرب)[٢] ولايخفي اركون إدراكه لصعوبة مهمته التي يهون من جسامتها تعويله على جدة مشروعه، وفعاليته في مواجهة مايقصد فيؤكد (أن المشروع شديد الجدة وشديد التعقيد إلى حد أنه يتعذر إنجازه تمامًا منذ المحاولات الأولى)[٣].

وهذا الاعتراف نابع من إدراك مخاطر هذا المشروع الذي يحرص صاحبه على الالتزام بمبادئ المعرفة العلمية والإخلاص لفاعلية نتائجها مهما كان الثمن، الذي قد يكون شاملاً كشمولية مشروع اركون ذاته أي يكون الثمن باهظًا من النواحي السيكولوجية والاجتماعية فضلاً على الأيديولوجية ومع ذلك فإنه يهدف إلى (إدخال نوع من البحث الحي الذي يفكر ويتأمل بمشاكل الأمس واليوم، إما من أجل توحيد ساحة المعاني المتشظية والمبعثرة، وإما من أجل مواجهة الآثار المدمرة للأيديولوجيات الرسمية)[٤] ويندرج هذا المشروع في محاولة للتجاوز كما أسلفنا القول على نحو أعم ولكنه جاء كما يؤكد اركون نفسه، رد فعل على وضع البحث الفكري العربي الإسلامي: (إذا مانظرنا إلى ناحية الباحثين العرب المسلمين وجدنا تأخرًا في البحث وبطئًا ونواقص أشد

ايلامًا وحزنًا. إن تفاقم المشاكل السياسية والاجتماعية الاقتصادية منذ سني السبعينات يفسر لنا سبب الانخفاض الواضح للإنتاج العلمي في المجال العربي والإسلامي كمًا ونوعًا)[٥].

إن مقصد هذا المشروع نابع من إدراك المأزق الذي يمر به الفكر العربي الإسلامي وانعكاسه على الحياة العربية الإسلامية وذلك بمقايسة يكون المعيار فيها ماتحقق من مشاريع نهضوية في الحضارة الغربية، ويمكن الإحاطة أكثر بأهمية هذا المشروع والضرورة، الملحة لتحقيق أهدافه بإتاحة الفرصة لرأي الدكتور يوسف سلامة للحضور إلى هذه الورقة فهو يرى أنه (من الممكن اعتبار الحضارة الغربية ابتداء من عصر النهضة الأوروبية حتى يومنا الحاضر أكثر قربًا إلى الرؤية التاريخية للحياة البشرية بصفة عامة بينما يمكن اعتبار الحضارة العربية الإسلامية أقرب إلى نموذج الحضارات اللاتاريخية التي تزعم أنها تصلح لكل زمان ومكان) [٦] أما (البحث في الجهود الفكرية الصادرة عن المفكرين العرب والمسلمين المعاصرين فإن مهمتنا ستتمثل في اكتشاف ما إن كان طابع اللاتاريخية الذي يسم بميسمه الحضارة العربية مايزال مستمرًا)[٧].

ولايغيب إدراك اللاتاريخية عن الحضور في حسابات المشروع الاركوني كخطورة قبلية لشروعه في أداء وظيفته الحضارية، إذ يركز على ضرورة الاتسام بالتاريخية الحقيقية وغير التقليدية في دراسة التراث لذا فإنه يأخذ ببيان الفروق التي تميز الفكر الجديد الذي يعتمد عليه في الكشف التاريخي المبني على أسس معرفية متسلحة بأدوات المعرفة الجديدة وكشوفات العلم في ميدان الدراسات الإنسانية، وعن التاريخ التقليدي الذي يهتم بالأفكار والأحداث من دون زحزحتها عن مواقعها المتوضعة في مواقع معنوية فوق تاريخية[٨]. وغير خاف بعد ذلك أن المشروع الذي يقيم دعائمه على أسس الفكر الجديد يتبنى إنجازات الحداثة ويمثلها ومع ذلك فإن الإحساس بالإنفصال التام بين الحداثة وماقبلها لم يحصل بدرجة قاطعة وإلى ذلك يشير اركون بالقول: (لم يعد واردًا اليوم أن نقيم التضاد القاطع بين حداثة إيجابية بشكل كلي ودائم، حداثة متموضعة في جهة التقدم المستمر، وبين التراث المرمي في ساحة العتيق البالي والإكراهي السلبي. ولكن بالمقابل لايمكننا أن نوافق تيولوجيا التراث التي تموضعه في جهة المطلق والمتعالي والمقدس والموحى به[٩] ولا أدل على وعي المشروع الاركوني بلاتاريخية النظرة إلى الحضارة العربية الإسلامية وتراثها، من اعتماد المفهوم العلمي للتاريخ كآلية من آليات منهجه في دراسة التراث الإسلامي لبلورة مفهوم كلي

لهذا التراث أو للخروج بنظرة شاملة لسنة إسلامية كلية في مقارنة تاريخية وسوسيولوجية[١١]. إلا أن ما يمكن أن يكون مأزقًا خانقًا يحول دون تحقيق النجاح في هذا المسعى كون البحث التاريخي السوسيولوجي، يتعامل مع تراكم هائل من المعلومات والمنجزات الفكرية على تشعب تصنيف المعلومات سواء أكانت حوادث أم نتاجات معرفية أو معالجات فكرية تبنى على أساسها. وهذا التراكم مع تعدد مصادره وتعدد الوجوه التي يديرها كل مصدر نحو مايعتمد صحة، وكون كل ذلك مغيب عن الحضور كوثائق صارمة وفاصلة في نقل الحقيقة كما حصلت، يحيد من نجاعة أو ترسيخ قانون ثابت لإبراز ما يقوم عليه من مرتكزات، وتفاعلها الزمني مع الأحداث المعاصرة وتجدد حضورها بكيفيات مختلفة مع الإخلاص لماهية الأصل.

المنهجية:

يقترح اركون، في سبيل تقديم مفهوم ناضج على نحو حداثي للتراث الإسلامي بوصفه كلاً شاملاً غير مجزء آليات يعتقد بصلاحيتها التامة في دراسة هذا التراث والخروج من هذه الدراسة بنتائج مهمة، وتقوم هذه الآليات على أسس معرفية أفرزتها البيئة العلمية التي يحاول اركون الافادة منها ما استطاع للتسلح بآليات منهجية تحليلية تمكنه من النفاذ إلى أعماق مادته المدروسة وهي الإسلام[*] وبهذا فإن مايقترحه من منهج لايعد من إبداعه كما وأنه ليس حقلاً بكرًا في التطبيق على دين من الأديان بعد نقله من حقل مدروس إلى آخر، لذلك نجد أنه يقيس التجربة الإسلامية بالتجربة المسيحية المدروسة على وفق مناهج حديثة تخرج من مستوى الإيمان اليقيني بما يندرج تحت ماتاتي به هذه الأديان أي أنه خروج عن الإيمان التسليمي بكل ماياتي به الدين، وابتعاد عن الوقوع في دوغمائية الاستقبال الذهني لشرائعه لذلك نجده، يصف الإيمان المبني على نظرة مفردة تعتقد بصحة فهمها للدين في مواجهة نظرات أخرى.

فهم مختلف (بالأرثوذكسية): (هل ينبغي عندئذ والحالة هذه مقاربة مفهوم التراث أو درسه بالمعنى المثالي المتعالي) استنادًا على مفهوم الإسلام بالمعنى المتعالي أيضًا لأنه (أي هذا الإسلام) يمثل التعبير (المستقيم) (الأرثوذكسي) الوحيد عن التراث المثالي الوحيد الذي تلقته الأمة المثالية؟ أم أنه ينبغي علينا اعادة تحديد

(*) يشير أركون إلى أنه يكتب بالفرنسية مع معرفته بالعربية وذلك لأنه لا يملك الوقت الكافي لمتابعة منتجات علوم الإنسان والمجتمع في الغرب وفي الوقت نفسه متابعة وفحص الأدبيات العربية ثم الكتابة بالعربية، ينظر الهامش (١٥)، ص ٤٥ من كتاب تاريخية الفكر العربي الإسلامي.

الإسلام بصفته عملية (أو سيرورة) اجتماعية وتاريخه من جملة عمليات وسيرورات اخرى؟)[11] ويؤكد هذه النظرة وهذا التأثر بمنهجيات غربية سابقة بالحديث عن الصفة المتعالية للتراث الإسلامي بمعزل عن التاريخية التي لاتنضوي أحداث الدين وشرائعه لمقتضيات التغير والتبدل فيها: (كما ولا يوجد إلا إسلام واحد (الإسلام الذي أراده الله كدين وحيد لكل البشر) فإنه لايمكن أن يوجد إلا تراث وحيد (أو خط وحيد = سنّة وحيدة) يعبر بدقة وإخلاص عن هذا الإسلام ويرسخه أبديًا. هذا هو الزعم الثابت والدائم للأرثوذكسية السنية كما الشيعية كما الخارجية. كانت المسيحية واليهودية قد فرضتا من قبل أيضًا سيادة التراث الكتابي المقدس وتفوقه وهمشتا أو حذفتا التراثات المنافسة)[12].

ولم يكن له أن يحقق ذلك كما يعتقد. إلا بـ (إزاحة مسلمات «الإسلاميات» ولايمكنه تحقيق قراءة دقيقة ناضجة للتراث الإسلامي، والخروج بنتائج لها أثرها الفعال في توفير نظرة فاحصة لهذا التراث وإعطائه الوصف المبني على أبرز مايميزه من سمات، دون الاعتماد على منهج يكفل «إزاحة مسلمات (الإسلاميات) الأرثوذكسية» التي أساسها: أحادية الحقيقة المطلقة المنحصرة في الرسالة الدينية، والموقف المقدس للأنبياء من منظور (الخلاص الآخروي) وعدم الشك في صحة (الحكايات) التي تنقل عجائب أمورهم)[13] ويعتقد أن الآليات التي تسهل الخروج من دائرة النظرة القاصرة المبنية على أساس أحادي لايقوم إلا على صحة مايقدم على أنه معرفة ثابتة لازعزعة لمعطياتها على منطق الصواب هي:

أولاً: أولوية المقارنة السيميائية أو الدلالية اللغوية:

مادام التراث الإسلامي المنقول إلينا بعد أن استقر عبر سلسلة من النقل الشفاهي ومن ثم التدوين جاء بوسيلة اتصالية معروفة هي اللغة وهي مجموعة من الدوال ذات الدلالات التي تشير إلى مرجع مقصود ماديًا كان أم معنويًا فإن الأجدر أن يواجه هذا التراث بآلية تحلل معطياته وتكشف من مكنوناتها بعد الاطمئنان على توفير المادة المنقولة على نحو كامل مضمون الإيصال من المصدر إلى المصب وقد حدد اركون هذه الوساطة في النقل بين المصدر وماتراكم لدينا من هذا التراث برسم خطاطة على وفق نظرة كلية لاتخص تيارًا دون آخر[14]:

الله
↓

(١) محمد – الصحابة – التابعون – رؤساء المدارس – الجامعون

(الخط السني)

(٢) محمد – الأئمة – الجامعون – مراجع التقاليد – أو الاستاذية العقائدية

(الخط الشيعي)

ويدرك اركون في ظل هذه الآلية السيميائية أنه سيقع أسير النظرة التي تصف هذا العمل الذي يعود إلى الماضي ليقرأه على وفق ماهو متوافر في العصر الحالي بأنه يقصر الماضي على مفاهيم الحاضر وإجراءاته لذلك فهو يخرج عن إطار العلمية في التناول أو النظرة التي تصف مثل هذا العمل بأنه محاولة تحويل المادة المنقولة عن الماضي إلى ذات حية ومحركة للتاريخ على وفق نظرة ناشطة تتجاوب مع معطيات هذه المادة بكل ماتحمله بطريقة تتناول هذه المعطيات وتحاول تطبيقها على الحاضر[١٥]. ومع إدراك اركون أن هذه العودة إلى الماضي (التراث) هي اللازمة التي تتكرر باستمرار عبر سني التفاعل مع التراث المنقول فإن مايقترحه من العودة إلى الأصل وما يقصده منها هو (العودة إلى العصر المؤسس، أي العودة إلى زمكان (زمان + مكان) كان قد حور وغير من قبل القراءات والتصرفات والأعمال التقليدية المتعاقبة)[١٦] ولايتسنى له الإحاطة بمعطيات ذلك العصر إلا بالاستخدام الأمثل لعلم الدلالة أو علم (السيمياء) الذي يطمح من خلاله إلى (الاستعادة النقدية التي تتخذ مسافة بينهما وبين المواد المقروءة الأولية ثم كل المواد الثانية أو الثانوية التي أنتجها التراث في آن معاً)[١٧].

وينبه اركون إلى أنه باستخدام هذا المنهج ومحاولته توليد المعنى من العلامات التي يكتنزها التراث لايقصد (نزع صفة الوحي عن النصوص ولا إلى إلغاء شحنتها التقديسية ولا إلى إزالة آثار معانيها الروحية بالنسبة للمؤمنين[١٨]. إن مايقصده اركون بعيد عن المعتقدات والأفكار التي تعبر عنها الوسائل النقلية وعمادها اللغة أي أنه يريد التركيز على المعطيات اللغوية الناقلة بنزع صفة التقديس عنها بالذات لاعن معانيها الكبرى الإيمانية التي تضمرها دلالاتها وذلك بالاستناد إلى الزحزحة في المناهج ووسائل الدراسة التي أحدثتها البحوث السيميائية والألسنية المعاصرة و(تتمثل هذه الزحزحة في القول التالي: أن دعامة التوصيل أو وسيلة التوصيل ليست هي المعرفة (الصحيحة) التي نمتلكها عن المادة المدروسة (أي العائد المادي المحسوس) الذي تدل عليه كلمات (اللغة) وإنما هي تكمن في المنظورات المتبادلة المقامة بين المتخاطبين – المتنافسين المرتبطين بنفس إطار التحسس والإدراك والتصورات، أو بالأحرى نفس الصور العقلية التي تشير إليها العلامات اللغوية[١٩].

إن أبرز ماتحظى به دراسة التراث الإسلامي على وفق هذه المقاربة – بحسب اركون – هي التفريق بين الوحدانية الحقيقية وطرق التعبير عنها ومعاني هذه

الطرق في القرآن والأنظمة المعرفية المشكلة فكريًا بواسطة المنطقية الفلسفية الأرسطوطاليسية فهما في القرآن تعنيان الحنين المطلق والواحد الأحد والنزعة التوحيدية والعدالة والخلود بصفتها يوطوبيا محركة تعبوية)[٢٠] أما داخل الأنظمة الفكرية المشكلة فيما بعد ويعني بها الأنظمة التيولوجية المستندة إلى مبادئ المنطق الأرسطي (فقد أصبحت توجه نظامًا صارمًا من الإيمان/ واللاإيمان من العقائد/ واللاعقائد. أصبحت ثابتة وساكنة)[٢١]. هذه هي الآلية الإيصالية التي أصبحت نظامًا من الفكر يغلف الإيمان الموجه إلى الناس بواسطة معطيات تراث ساكنة لايقبل زعزعة قناعات الذهنية التي استندت إلى معطياته في إعطاء صورة واحدة صحيحة عن الدين تحت ظل أرثوذكسية ثابتة لاتقبل بتعدد المعاني والدلالات التي تبرزها مدارس ومذاهب أخرى لذلك تبدو المعالجة السيميائية، المبتعدة عن أحا دية المعنى ضمن منهج يقرر المعطيات المتميزة لحداثة المناهج هي الطريقة المثلى لدراسة التراث الإسلامي[٢٢].

ثانيًا المقاربة التاريخية والسوسيولوجية:

وتعد هذه المقاربة آلية متممة لعمل المقاربة السيميائية الافتتاحية في عمل المنهج العلمي لقراءة تراث الإسلام بطريقة تضمن الشمولية في التناول، وتتضح الفاعلية المتممة لهذه الآلية في كونها تركز على مايرافق الفعالية اللغوية الناقلة للتراث من سلوكيات وأعمال وأحداث تؤطر الأداء اللغوي المندرج تحت ماترصده: (فنقل العبارات النصية للقرآن (أي الآيات) ونقل الحديث والشهادات الخاصة بسلوك النبي والصحابة وأعمالهم وانتقال الوقائع والأحداث الدالة والمهمة بالنسبة للذاكرة الدينية للأمة، كل ذلك يشكل ممارسات عديدة تفترض مسبقًا استخدامًا خاصًا للتاريخ ورؤيا خاصة للتاريخ)[٢٣] ويركز اركون في تحديد اهمية المعالجة التاريخية الواعية للتراث على اختلاف وتميز منهجيته في دراسة التراث على وفق مصطلح قد يشترك في التسمية مع فعالية معروفة هي المتابعة المتسلسلة للسير والأحداث وهو التاريخ والممارسة التاريخية التي يرى أنها تنصرف - في المعتاد إلى الاهتمام بالأحداث الزمنية المتسلسلة والسير الذاتية والحكايات المروية للبرهنة على صحة المادة، المنقولة و الثقة بمعطياتها ومنها يتشكل التراث المهيأ لاستقراء الفقهاء واستنباط الأحكام وإجراء المناقشات وقيام المدارس المستندة إلى التاريخ على نحو تقليدي لاتاريخي بالمعنى العلمي الحديث، لإثبات صحة طروحاتها.

يصلح هذا الفهم للتاريخ في الدراسة والتناول التقليدي للتراث للدفاع عن العقيدة الإسلامية تجاه الفهم المختلف لها من قبل المستشرقين[٢٤]. وإذ يثمن اركون جهد الكتاب المحدثين مثال طه حسين وغيره في استفزاز مكامن الاختلاف عن التصور السائد للتراث فإنه لايعترف لهم بزحزحة المناقشة عن أرضيتها السابقة إلى نحو دراسة تمهيدية للأطر الاجتماعية - الثقافية السائدة في القرنين الأول والثاني للهجرة.

أما منهجه التاريخي فيعنى بالدراسة على نحو دقيق لايفصل المعطى اللغوي والاجتماعي لجيل التبليغ وترسيخ الرسالة المحمدية عن المناطق الأكثر قداسة في الدين وهي الفصول التي يعمد التحريم إلى إقصاء مهمة البحث فيها باشتراك مع الواقع الاجتماعي الذي يرى اركون أن له الأثر في تكوينها وهو ينطلق في هذه الدراسة من تجربة سابقة عليه مطبقة على التراث المسيحي (ضمن الحدود المقبولة التي تسمح بها السلطة العقائدية الكنسية بمراجعة نقدية للروابط بين الكتب المقدسة والوحي والتراث. هكذا نجد أنه عندما يحاول ستانيسلاس بريتون بلورة نظرته (للفضاء الكتابي الخاص بالنصوص المقدسة) من أجل موضعة الكتاب المقدس داخل مناخ ماهو مكتوب فإنه يذهب إلى حد الاعتراف بأنه لما كان (يسوع المسيح قد خرج إلى الأبد من ساحة الواقع المعاش. فإنه لم يعد موجوداً بالنسبة لنا إلا داخل جسد الكتابة وداخل الكنيسة التي تمثل ذاكرة له[٢٦].

ويستند اركون في هذه الآلية لدراسة التراث، إلى فعاليتين تضمان النظرة التاريخية السوسيولوجية الناضجة لفترات هما:

(أولاً- تاريخية كل العمليات الثقافية والممارسات العملية التي يندمج الكتاب المقدس بواسطتها داخل الجسد الاجتماعي ويمارس دوره فيه.

وثانياً. سوسيولوجية التلقي أو الاستقبال أي الكيفية التي تتلقى بها الفئات الاجتماعية أو الأثنية - الاجتماعية المختلفة التراث)[٢٧].

يبين اركون أن مفهوم التلقي مكمل لمفهوم التاريخية وهو لاينكر اعتماده على المنهج النقدي لياوس ومدرسة كونستانس ولاسيما في كتاب ياوس (نحو جماليات التلقي) وهذا المنهج طبق على النصوص الأدبية فأراد اركون نقله إلى حقل آخر تقع فيه النصوص الدينية ولكن محمد اركون الذي يقر بحرية المتلقي بأزاء النص على وفق مايقرره هذا المنهج في قوله (إن العمل الأدبي أو الفني لايوجد ولايدوم إلا بالمساهمة الفعالة والتدخل المستمر لجمهوره (أو لأنواع جمهوره المتتالية) على

شتى الأصعدة[٢٨] يرى أن (التراث في مجتمعات الكتاب.. هو عبارة عن خلق جماعي يصنعه أو يشارك في صنعه كل أولئك الذين يستمدون منه هويتهم ويساهمون في إنتاجه وإعادة إنتاجه (تكراره) باستمرار)[٢٩] وهو في ذلك يمنح كل باحث في التراث أن يقيم رؤية خاصة قد تكون منفلتة عن الوعي العلمي والدقة المراد حضورها في دراسة التراث على نحو ما يريد تأصيل محاولته، وفتح باب البحث على أسس علمية تفيد من آخر الكشوف العلمية والبحثية التحليلية للعلوم الإنسانية فالاستناد إلى منهج ياوس لاينجي من مخاطر الاختلال في الرؤيا وعدم القدرة أحيانًا على تكوين نظرة صحيحة أو دقيقة على نحو أصح تجاه المادة المدروسة، فياوس نفسه يرى ضرورة (أن يتكئ المفسر على تجربته الخاصة مادام الأفق السابق للأشكال القديمة والجديدة وللمشكلات والحلول لايمكن تعرفه في أقصى حالات تحققه إلا من خلال الأفق الراهن للعمل المتلقى)[٣٠]

وضمن إطار التاريخي للدراسة يثني اركون على النقد التاريخي الذي يطبقه عالم الفلولوجيا المستشرق وهو (يكشف التسلسل الزمني الحقيقي للنصوص والوقائع والأحداث التاريخية، وإذا يعزو المؤلفات والشهادات لأصحابها الحقيقيين، وإذ يكتشف الحقيقي للمفاهيم فإنه يشكل بذلك مادة علمية غير موجودة على هذه الهيئة في نفوس المؤمنين ومتلقي التراث)[٣١] ومع ذلك فإنه يعتقد أن في هذا النقد خطوة تمهيدية للدراسة المعمقة للتراث ويرى ضرورة (تكملة النقد الفللوجي أو تعميقه عن طريق التحليل الأنثربولوجي من أجل إحداث التطابق بين المادة العلمية المدروسة ومضامين التراث المعاشة من جهة، وبين الفعالية النفسية والتشكيلة البسيكولوجية العميقة للذات الجماعية من جهة أخرى)[٣٢] ولاينسى الاتفاقات مع القراءات الأخرى للتاريخ الإسلامي على وفق نظرة آيديولوجية تستند إلى منقول معين من التراث يجري التعامل معه على أنه الإسلام الحقيقي الواجب اتباعه، وهو في ذلك يوجه الأنظار إلى الحركات الإسلامية- أو الإسلاموية كما يطلق عليها- التي يرى أن بروزها وتزايدها في ثلاثينات القرن المنصرم (١٩٣٠) يعد من عوامل البرهنة على صحة طروحاته ومقترحاته النظريه فيرى (أنها تدعي جميعها الانتساب إلى التراث الإسلامي الأكثر كمالاً والأكثر موثوقية وصحة والأكثر فعالية: أقصد تراث الزمن التأسيسي والمثالي الأول زمن النبي وصحابته. ولكن نجد في الواقع أن خطاب هذه الحركات يعبر عن قطيعة تاريخية مع الإسلام الأولي: أي مع إسلام المدينة المنورة. أنه يتميز بكل صفات الدعوة المهدوية (انتظار

المهدي المنقذ) الموجهة إلى الشعوب المحرومة البائسة (المستضعفين) من الناحية الثقافية والاقتصادية والمضطهدة سياسيًا والمكبوتة نفسيًا وجنسيًا)[٣٣]

وتكشف دراسته للمجتمعات الحالية (لعبة) ثلاث قوى متنافسة تمثل:

١- التراث بالمعنى العام والعتيق أو المهجور القديم.

٢- التراث الكتابي (المقدس) (أ ي التراث الإسلامي ذاته).

٣- الحداثة التي تميل إلى إحداث القطيعة مع القوتين السابقتين[٣٤]

ولاشك في أنه يميل إن لم يمثل فاعلية القوة الثالثة التي تسعى إلى انتهاج طرق البحث والتعامل مع التراثيات الغربية والرغبة بتجاوز ضيق الأفق ومعاملة التراث على أنه مسلمات لابد من التمسك بها ويعرض في سبيل ذلك اللحظات الكبرى والشخصيات من تاريخ الفكر الغربي التي أخرجته من سابق نظرته للتراث ويرى أن (التوصل إلى التراث الكلي (أو السنة الكلية الشاملة) يتطلب الخروج من دائرة الفكر البدعوي المثبت من قبل الحديث النبوي)[٣٥]، وذلك بحماية المفكرين ولاسيما الحداثيين من نتائج رمي فكرهم بالبدعة إلى حد الاتهام بالزندقة والانحراف. ويؤكد اركون (أن نعت هؤلاء المفكرين بالزندقة لم يحصل من جراء حكم أصدرته هيئة عقائدية أو دينية مخولة بذلك ومؤهلة له، وإنما قام به الخصوم المتنافسون والمتصارعون مع فئات مهنية حرفية أو جماعات عرقية - ثقافية أو ذات رؤى للعالم مختلفة)[٣٦].

ومن النماذج الأساسية في تقديم صورة عن المقاربات التاريخية السوسيولوجية في دراسة التراث الإسلامي ملاحظة (إن الآيات القرآنية قد رافقت طيلة عشرين عامًا الممارسة السياسية والاجتماعية والثقافية للنبي ففي الوقت الذي كان فيه النبي يعبر مباشرة وبشكل محسوس عن ممارسات وأهدا ف عمله وكان القرآن يخلع لباس التعالي على هذه الأعمال والوقائع ويجعلها متسامية ومتعالية عن طريق ربطها بالمطلق الأعلى وبالإرادة الغيبية الله (البداء) وهكذا محيت التواريخ وأسماء الأماكن والأحداث الفردية من الآيات لنزع الصفة التاريخية عنها وطولب (الوعي) المدعو بالقلب أو باللب أو بالعقل والشعور بإلحاح بربط كل شيء في العالم بالخالق الأعظم)[٣٧].

ثالثًا: الموقف التيولوجي:

لايتبنى اركون موقفًا مستقلاً عن التأثير بتجارب غربية سبقته وعاصرته في النظر إلى التيولوجيا. لذا نجده في الحديث عن هذه الزاوية من جهازه المفاهيمي ومنهجه

في دراسة التراث الإسلامي، يفتح التعبير بافتتاح كتابه (تلقين ممارسة التيولوجيا) المنشور في فرنسا الذي يقترح فيه مؤلفه (أساليب لسكنى العالم وتغييره) ويرى أن هذا العنوان مع الكتاب بأكمله يعبر عن (دلالة على التطور والتحول الذي حصل في الغرب كالحداثة سابقًا. ولكن على الرغم من ذلك يبقى هذا التطور محدودًا إلا أن تحمل مسؤولية سكنى العالم وتغيره من قبل الفكر يبقى خاضعًا بشكل صارم (للمعرفة الإيمانية المرتبطة بالمجتمع المؤسساتي في الكنيسة (من قانون مقدس وتراث وكهنوت) ويبقى تابعًا للجامعة الدينية وتخصصاتها العديدة ومراكز تعليمها)[٣٨] وكما هو واضح من العنوان فإن الموقف من التيولوجيا ليس آلية بقدر ماهو مجال لتطبيقات آلية للخروج بنتائج متوخاة في تكوين نظرة كلية شاملة للتراث الإسلامي فاركون لايستبعد (التيولوجيا من حقل التفحص والدراسة الخاصة بالإنسان والمجتمع ويرى أنه ينبغي على التيولوجيا أن تخضع للقواعد والمناهج المشتركة المطبقة على كل عملية معرفية. ولكي تحقق ذلك ينبغي عليها أن تستعيد من جديد دراسة كل مسألة الوحي استنادًا على معطيات جديدة)[٣٩].

وخلاصة القول في التأثير المنهجي لدى محمد اركون أنه يرغب في منهج يضمن السيطرة على المادة المدروسة وهي التراث الإسلامي على نحو شامل وكلي لذا يشترط على الباحث تسلحه بآليات ووسائل تمكنه من تحقيق هذه المهمة على أكمل وجه وقد نص على ذلك بقوله: (ينبغي على عالم الإسلاميات أن يكون مختصًا بالألسنيات بشكل كامل، وليس فقط متطفلاً على أحد أنواعها في الوقت ذاته، فإن الإسلام كظاهرة دينية، لايمكن لنا أن نقلصه (أن نختزله) إلى مجرد نظام من الأفكار المجردة، المتمتعة بحياة خاصة، كالجواهر الجامدة. فالإسلام، كأي دين آخر، هو جسد مؤلف من عدة عوامل لاتنفصم: العامل النفساني والبسيكولوجي (الفردي والجماعي) والعامل التاريخي (تطور المجتمعات الإسلامية) والعامل السوسيولوجي (أي محل الإسلام ضمن (نظام العامل التاريخي) لكل مجتمع، وانعكاس مصير هذه المجتمعات على الإسلام كدين.) والعامل الثقافي (فن – أدب – فكر). لاشك في أن تقسيم العمل يبقى أمرًا محتومًا لمن يريد أن يكتشف مجالاً واسعًا ومعقدًا كهذا المجال)[٤٠]. ولكن هذه الكلية التي يرمي إليها اركون لاتنصرف إلى معالجة الإسلام كنظام كلي يستند إلى تركيب معقد تقوم عدة ظواهر واختصاصات بتكوينه، ولايمكن عزل ظاهرة أو عنصر عما يشاركه في خلق النسيج الأكبر لما يمكن أن يعبر عن هذا الفكر الإسلامي بصورة شاملة، ولكن هذه

الدراسة أو المعالجة لايمكن أن تحقق فاعلية في إفراز النتائج بنظرة تتجاوز الجزئيات ولاسيما الأساسية التي يحاول اركون أن يلم بها أولاً ومن ثم يفحص أثرها على بقية الظواهر لذا نجد أن أكثر مايركز عليه هذا المشروع المنابع الأساسية التي تسهم إسهامًا رئيسيًا في تكوين الفكر الإسلامي، وذلك بمحاولة دراسة النص القرآني، والسيرة النبوية، ورسالة الشافعي[41].

الإجراء (التحليل):-

بعد محاولة الإحاطة بأبرز معالم المشروع من خلال المرور بهدفه ومنهجه على نحو إيضاحي لابد من فحص قيمة هذا المشروع عن طريق عرض تطبيقاته أو نماذجه الإجرائية المستندة إلى الآليات التي بشر بها محمد اركون وأكد نجاعتها في الكشف عن المكنون غير الظاهر في التراث الإسلامي، وقد يكفي التحليل العام لهذا التراث وبيانه أهم مايرتكز إليه دليلاً على قيمة هذا المشروع إلا أن التحليل الجزئي الذي يطبق على مفردة من مفردات هذا التراث هي المحك الحقيقي لإثبات القيمة النفعية لهذا المشروع. وسوف نركز على التحليل الذي قدمه اركون لسورة (التوبة) أو (براءة) وهي السورة التاسعة من القرآن الكريم، وقد استعان بالعلوم الإنسانية الحديثة لتحقيق الغاية من التحليل[42] وهو في تحليله يهمل الجانب اللغوي الكامل للسورة، وبذلك يتجاوز السائد من أنظمة التعامل مع النص القرآني ولاسيما جهود التفسير، ويركز الاهتمام على نواح يعتقد أنها محورية ذات أهمية قطبية في خطاب هذه السورة بأكمله، فيلتفت إلى خلوها أولاً من البسملة ويعتقد أنها (خاصية فريدة لم تفسر حتى الآن)[43] من غير البرهنة على ذلك مما يجعل من قول اركون في ثبات هذه الفرضية منحرفًا من المسار العلمي الذي اختطه لأن بعض المفسرين تعرض لذلك، ونقلت أحاديث عن الصحابة فيما يخص هذا الأمر[44].

أما المحاور التي يهتم بإبرازها ويتعامل معها كخطاب يتولد عنه خطاب السورة بأكمله فأبرزها الآية الخامسة من السورة (فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم إن الله غفور رحيم) ويرى أنها تمثل حالة من التعامل الظرفي الذي يرافق سني انتقال القرآن في الفكر المعاصر فهذه الآية تحرج المؤمنين بالمفاهيم الحديثة كحقوق الإنسان - كما يرى اركون - بإزاء حالة السلام المراد عكسها من خلال النصوص القرآنية الأخرى التي تدعو إلى السلام ونشر الأمان بين الناس هي أيضًا - أي الآية أنفة الذكر - بتوجيه عكسي تعد

منهاجًا للذين يريدون استعادة النموذج الإسلامي، والتجربة الإسلامية الكلية في إدارة الحياة وبناء سلطة لقيادة الحياة في البقعة التي تضمهم والكيان السياسي الذي يحويهم ويحاولون تغييره بأساليب ثورية، وفيما يقع مثل هذا الرصد في الما حول من هذه الآية وبالتالي السورة، فإنه ينطلق منها باعتبارها (الذروة القصوى للعنف الموجه لخدمة المطلق «اللّه المطلق»[٤٥]) بالنسبة لسورة التوبة التي يرى أنها مكرسة لتأكيد النصر السياسي والاجتماعي والثقافي للإسلام ولايعمد اركون إلى معالجة هذه الآية بوساطة التحليل اللساني والسيميائي لمكوناتها وإنما إلى اتخاذها قاعدة لوصف (الأسس التي يقوم عليها الخطاب القرآني ولاسيما في الفواعل، فالمرسل هو الذات العليا المطلقة) (الله) وهو الفاعل الكلي والمرسل إليه هو الرسول (محمد) وفي حين تمثل مرحلة المرسل إليه بالنسبة للرسل حالة انفعال بتأثير الفاعل الأول المرسل فإنها تقوم بدور الفاعل بالنسبة إلى المرسل إليه النهائي وهو المجموع الذي يمثله المسلمون وغيرهم فيكونون منفعلين بتأثير الفاعل (الواسطة) وهو الرسول. والجميع: الناس باشتمالهم على الرسول يمثلون المرسل إليه الكلي تجاه المرسل المطلق وتمثله الذات الإلهية المطلقة ويدخل في تفاصيل الآية – السورة وما يحيط بظرفها من أحداث وما تعنيه من مقاصد، معتبرًا أن الآية تمثل وحدة سردية صغيرة مندمجة في وحدة مركزية كبرى يمثلها (الميثاق الأولي الذي ربط بين آدم والله (انظر سورة الزلزلة) ولذلك فأنه يرى الآية تتوجه إلى من أخلوا بهذا الميثاق ممن تقصدهم الآية وبالتالي السورة (التوبة). (كان المرسل إليه الجماعي) (أي البشر) في مكة والمدينة يشمل معارضين رفضوا الميثاق الأعظم. ولهذا السبب فقد لزم خوض الصراع معهم من أجل تحويل رفضهم إلى قبول وعرفان هنا نجد أنفسنا أمام المسار السردي الشائع نفسه في كل الخطاب القرآني وأقصد بذلك مايلي:

(١) حالة أولية ينبغي تغيرها (أ ي حالة مكة قبل الدعوة أو في أوائلها). (٢) البطل (أي المرسل إليه الأول مع أنصاره (٣) الصراع. (٤) الاعتراف والقبول أو الحالة الأولية وقد تغيرت وتحولت)[٤٦].

وحين يلتفت إلى البنية التركيبية (الناحية القواعدية كما يدعوها) يلحظ أن المخطط الذي رسمه لطبيعة الخطاب في القرآن من خلال الآية. وقسم فيه الفواعل ومن تقع عليهم فعل الفواعل، لايستكمل دوره في هذه الآية لغياب ذكر الرسول (محمد) فيعمد إلى إثبات هذا الحضور في الآية السادسة التي تلي الآية الخامسة موضع التحليل:

(وإن أحد من المشركين استجارك

فأجره حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه ذلك بأنهم قوم لايعلمون) ويكتفي منها بما يثبت حضور الرسول (وإن أحد من المشركين استجارك) بوصفة الواسطة التي يمر من خلالها الأمر الإلهي ولكنه مع ذلك يكشف عن أن (الفاعل - الذات) الأول يستطيع توجيه الخطاب من دون واسطة وذلك في توجيه الأوامر الكلية للمسلمين (ويشمل بالضرورة المرسل إليه الأول (أي محمد) دون أن يمر بالواسطة: محمد أنه يتوجه إليهم عن طريق الأوامر التالية: (اقتلوا، أو اسروا، حاصروا، اضربوا، الخ..)[٤٧] ولعله في ذلك يشير إلى آيات أخرى من السورة وإن كانت على غير الصيغة التي يوردها فضلاً على السياق الذي لايأتي من دون تقديم الحجة على نوع الأمر ولو اجمالاً وهذا مالايقر بوجوده اركون، فكان بذلك مجانبًا للمنهج العلمي الذي اختطه لنفسه في تحليل هذه السورة والتراث الإسلامي بأكمله إذ يقول حاكيًا عن الطرف الآخر في المواجهة وهم الكافرون (حزب الخطأ - الشر - الظلم (أي حزب المعارضين الذين يشار إليهم احتقارًا عن طريق ضمير الشخص الثالث: هم، لهم) نلاحظ أن وصف المعارضين يختزل إلى كلمة واحدة هي: المشركون. لقد رموا كليًا ونهائيًا وبشكل عنيف في ساحة الشر، والسلب، والموت دون أن يقدم النص القرآني أي تفسير أو تعليل لهذا الرفض والطرد)[٤٨]. وهذا خلاف مايشير إليه خطاب السورة بأكمله الذي أهمله اركون - ربما عن قصد - وفيه من الحجج مايسوغ اتخاذ الإجراء العقابي مع الطرف الآخر الذي لم يلتزم بميثاقه، مع حفظ من التزم إلى حين المدة المعقودة (الآية ٤ سورة التوبة) وإجارة من يستجير الآية آنفة الذكر(٦) فضلاً عن أن الحدث التاريخي الموجب لخطاب السورة يثبت التفسير والتعليل الموجب لهذا الإجراء واركون نفسه يقيم منهجه على أساس الحدث التاريخي الذي يتحول إلى حدث مثالي لاواقعي. وهذه هي النتيجة النهائية لهذا التحليل، الذي بمرحلة عزل وتقسيم على طريقة (ثنائية ضدية) يكون طرف الإيمان في جهة والطرف الآخر (الكفر) في الجهة المقابلة وتكون دلالات النور والإشراق والخير مع الطرف الأول في حين يقع العكس مع الطرف الآخر، ويمثل لذلك بمجموعة من الألفاظ ينتزعها من السورة بأكملها[٤٩] ويدفعه هذا إلى الخوض في التفاصيل، وتقسيم الألفاظ الدالة على المعاني الرئيسة على مجموعتين إلى إرجاع التعبير إلى منطقة تقع في حيز الدراسة الأنثربولوجية المعمقة التي تدرس المجتمعات والأديان ولكنه يصرح بطرف منها حين يعد هذا التقسيم حاصلاً (كما لو أن تاريخ البشرية لايمكن أن يتولد إلا عن طريق موديل أو نموذج من نوع مانوي (أي

ثنائي بشكل حدي (خير / شر، ظلام / نور)...[٥٠] وثمة اكتشاف آخر يخص الآية وينصرف في دلالته إلى الأسلوب القرآني في التعبير إذ يشير اركون إلى أن أسلوب السورة ومفرداتها تبقى على مستوى الدلالة الحرفية والفهم المباشر. ونحن لانجد فيها إلا القليل جداً من المجازات الحية أي الابتكارات السيميائية المعنوية، وذلك بالقياس إلى بقية الخطاب القرآني) ويضيء مترجم المشروع الأركوني هاشم صالح مقصد اركون في هامش الصفحة بالقول (كان اركون قد بين في دراسات سابقة أن الخطاب القرآني يلجأ بشكل عام إلى أسلوب المجاز والاستعارات أكثر مما يستخدم الأسلوب الدلالي المباشر والحرفي)[٥١] ولايغيب عن الذهن خصوصية التعبير في هذه الآية ووظيفته التبليغية، ويخلص اركون في تحليل السورة إلى دلالتها النهائية التي تشير إلى (القيمة المزدوجة للتوبة: فهي تعني أساساً من خلال العلمية التاريخية - الاجتماعية التي تحيل إليها في البداية) استسلام المعارضين دون قيد أو شرط، أو تعني على الأقل (سلام الشجعان) الذي يتيح لمعارض الأمس أن يصبح محارباً متحمساً من أجل الانتصار المطلق للذات المثالية)[٥٢] ومما يستنتجه من هذه السورة والخطاب القرآني على نحو كلي نتيجة المرور بمرحلة التحليل أن (الخطاب القرآني قد اخترع نموذجاً للعمل التاريخي ثم استبطن هذا النموذج تماماً وتمثل ليس فقط من قبل القلوب المنفتحة على المطلق وإنما من قبل الفاعلين الاجتماعيين، أي البشر المنخرطين في أوضاع اجتماعية - سياسية متشابهة لتلك الأوضاع التي شهدها وعاركها ذلك الفاعل المعقد الذي دعوناه سابقاً بالبطل المغير أو بطل التغيرات (أي الله بحسب المؤمنين ومحمد بحسب المؤرخ النقدي)[٥٣] ويضيف اركون إلى ذلك متابعاً كشوفه أن هذا النموذج أو مايدعوه (موديل) يحمل سر القوة المتكررة في التاريخ وذلك ناتج عن (القدرة الكبيرة للصياغات القرآنية على الإيحاء والتسامي والتصعيد والتحوير والتحريك والتجييش. فبعد الأشياء العادية المعاشة يومياً قد تتلقى توسيعاً وانتشاراً من الناحية المعنوية والبلاغية والسيميائية تنفتح به فعلاً على المطلق)[٥٤] فيتحول اليومي المعاش، في زمن النبوة ولاسيما السنوات العشرين التي قضاها النبي في الجهاد، إلى مثالي تجري محاولات كثيرة لإحيائه عن طريق تكرار محاولة إعادة التجربة الأولى بأطر تبدو مختلفة ولكنها تحاول التقليد مع الأخذ بنظر الاعتبار أفضلية التجربة الأولى وقدسيتها ومثاليتها فـ (كل محاولة لإنتاج الموديل الأكبر (= الموديل النموذجي) تؤدي بالضرورة إلى انقطاعات تاريخية... إن هذه المحاولات تخضع لإيعازات الموديل الأكبر وأومره،

وتجهد في إعادة تحيين أو تجسيد مكوناته وعناصره، ولكن ليس في إعادة صنع المسارات التاريخية الخالقة لـ (أنظمة رمزية جديدة على غرار كل الثورات الكبرى)[٥٥]. إن الإيمان بقدرة التجربة الأولى الفاعلة في التغيير جعلت منها أصلاً أو نموذجًا يسعى دائمًا إلى تقليده والتقليد ليس الأصل وليس ثوريًا ولا ابتكاريًا ويرى (أن تقليد الموديل الأكبر يؤدي إلى تدهور وضعف في ديناميكيته الأصلية الآلية وإلى جمود عاداته وشعائره وحتى رموزه التي كانت في البداية تمظم الواقع المعاش وتحور العمل الجماعي أو تحوله إلى نوع من الصور المثالية الكبرى للوجود والكينونة والقيمة والسلطة والمعرفة)[٥٦].

وهذا الكشف يعد قاعدة يقيس بمعياريتها التأكد من صحتها عن طريق تحليل التجارب الماضية التي تلت التجربة الإسلامية الأولى كملحمة المهدي عبيد الله في المغرب ومسار المهدي بن تومرت مؤسس حركة الموحدين كما يدعوها صاحب المشروع (محمد اركون) فضلاً عن التجارب المعاصرة التي تمثلها الحركات الإسلامية (الإسلاموية كما يعبر عنها) وينطلق من محاولة الكشف عن أن التجربة الأولى كانت لها ظروفها الخاصة وزمنها الخاص الذي لايتكرر ومن الوهم محاولة تكراره، ولايقنع بالناحية السياسية في هذا الإطار وإنما يتحول إلى ناحية اجتماعية كمسألة الحجاب الإسلامي الذي لايجد أن الظروف الزمكانية الحالية تتيح لمطبقيه أن يقلدوا النموذج الذي كان سائدًا أيام النبي[٥٧].

مايهمنا أن الإجراء في هذا المشروع يخدم النظرة العامة التي تحققها القراءة النقدية للتراث الإسلامي ككل فالخاص أي تحليل المفردات والتّفاصيل يصب في العام ويؤكده. ويدلل على صحة فرضياته، فما يكشفه اركون من قراءة التراث الإسلامي، يظل ماثلاً لدى تحليله لمفردة من مفردات هذا التراث وهي سورة من سور القرآن الكريم وصولاً إلى خطاب قرآني ككل وبالتالي التراث الإسلامي بأكمله.

ومع الاعتراف بأهمية هذا المشروع في إضافة أفق آخر لآفاق قراءة التراث الفكري للإسلام وتوسيع الأفق الكلي لهذا النموذج، يبقى هذا المشروع على الرغم من استمراره وتطور فعاليته أسير الحماسة الراغبة في التغير وإيجاد نظرة غير سائدة عن التراث ولكنها أسيرة فضاء له محدداته وظروف تعامله مع تراثه هذا التراث تمثله الإنجازات العلمية الإنسانية في العالم الغربي التي يعتقد اركون بدقتها المتناهية وقدرتها الهائلة غير المحدودة على استظهار أهم النتائج مما تعالجه من مادة أيًا كانت، ولكنه لم يدر بالاً لما أثبته هو من قدرة التحولات الجارية على هذه المناهج

في نسخ منجزات وإيجادها المستمر لسبل ومناهج جديدة تحمل ثغرات المناهج السابقة وقدرتها على سدها لحين حصول تحول آخر يعيد الكرة السابقة وهذا التغير الحاصل في سبل المعالجة بالاستناد إليه لايمنحه هذا المشروع صفة الثبات في منح موقف نهائي يخص هذا المفكر بما ينطوي عليه جهده من قدرة وآليات وخزين معرفي للخروج بنتائج ثابتة بانتظار من يدرك مواطن القوة منها وبواعث التهافت ليقوم بإكمال المسيرة.

إن صفة هذا المشروع هي الاستمرار في إعداد مراسيم استقبال الحقيقة بالاستناد إلى كل وافد جديد يتناسب مع الحقيقة التي لن تتغير إلا من خلال مايواجهها من منظار وما توجه إليها من أضواء ودرجة انحراف أو اعتدال في زوايا الإضاءة على جسدها المجهول.

الهوامش

١- نقد النص: ٧١

٢- تاريخية الفكر العربي الإسلامي: ١٢

٣- م ن: ١٢

٤- م ن: ١٢

٥ - م ن: ١٥

٦-٧-: مجلة الموقف الثقافي، ع٩: الوعي التاريخي وموقف الوعي العربي العام: ٤٨

٨- ينظر الفروق التاريخي التقليدي والفكر الجديد: تاريخية الفكر العر بي الإسلامي: ١٢ ١٥-

٩- م ن: ٢٩

١٠- لمزيد من المعرفة ينظر التفصيل في إيضاح هذه الآلية، كتاب الفكر الإسلامي قراءة علمية: ٣٥-٤٤

(*) يشير اركون إلى أنه يكتب بالفرنسية مع معرفته بالعربية وذلك لأنه لايملك الوقت الكافي لمتابعة منتجات علوم الإنسان والمجتمع في الغرب وفي الوقت نفسه متابعة وفحص الأدبيات العربية ثم الكتابة بالعربية، ينظر الهامش (١٥). ص٤٥ من كتاب تاريخية الفكر العربي الإسلامي.

١١- الفكر الإسلامي قراءة علمية: ١٩

١٢- م ن: ٢٤

١٣- قضايا التنوير والنهضة، أزمة التنوير في المشروع الثقافي العربي المعاصر:١٠٧

١٤- الفكر الإسلامي قراءة علمية:٢٢

١٥- م ن ينظر: ٣٢

١٦- م ن: ٣٣

١٧- م ن: ٣٣

١٨- م ن:٣٣

١٩- م ن:٣٤

٢٠- م ن:٣٥

٢١- م ن:٣٥

٢٢- م ن:ينظر ٣٥

٢٣- م ن:٣٥

٢٤- م ن:ينظر ٣٥-٣٦

٢٥- م ن: ينظر ٣٦

٢٦- م ن:٣٦، يذكّر هذا المسعى في دراسة الفكر الإسلامي بالانطلاق من دراسة الكفاح المسيحي بما أثبت أدوارد سعيد خطاه في محاولة نُورٌ مّن دانييل دراسة الفكر الإسلامي بالقياس للعقيدة المسيحية فضلاً عما جرب ذلك من المستشرقين (مادام المسيح هو أساس العقيدة المسيحية، فقد افترض- بطريقة خاطئة تماماً أن محمداً كان للإسلام ماكانه المسيح للمسيحية. ومن ثم اطلاق التسمية التماحكية المحمدية)

٢٧- م ن:٣٧

٢٨- م ن:٣٧

٢٩- م ن:٣٧

٣٠- م ن:٣٧

٣١- نظرية التلقي، مقدمة نقدية:١٦٦

٣٢- الفكر الإسلامي: ٣٧

٣٣- م ن:٣٨

٣٤- م ن:٣٩

٣٥- م ن: ينظر ٤٣

٣٦- م ن:٤٤

٣٧- م ن: ٧٢

٣٨- م ن:٤٥

٣٩- م ن:٤٧

٤٠- تاريخية الفكر العربي الإسلامي: ٥٧

٤١- م ن ينظر الفصل الثاني مفهوم العقل الإسلامي: (٦٥-١٠٧)

٤٢- للاطلاع الكامل على هذا التحليل ينظر: الفكر الإسلامي قراءة علمية: ٩٠-١١٠

٤٣- م ن: ٩٠

٤٤- حدد الطبرسي أبرز أسباب عدم ذكر البسملة في سورة التوبة بما ياتي (أحدها أنها ضمت الأنفال بالمقاربة فصارتا كسورة واحدة إذ الأولى في ذكر العهود والثانية في رفع العهود عن أبي بن كعب- وثانيها - أنه لم ينزل بسم الله الرحمن الرحيم على رأ س سورة براءة الآن بسم الله للأمان والرحمة ونزلت براءة لرفع الأمان بالسيف عن علي عليه السلام وسفيان بن عيينة اختاره أبو العباس المبرد وثالثها -ماروي عن ابن عباس أنه قال قلت لعثمان بن عفان ماحملكم على ان عمدتم إلى براءة وهي من المئين وإلى الأنفال وهي من المثاني فجعلتموها في السبع الطوال- ولم تكتبوا بينهما سطر بسم الله الرحمن الرحيم فقال كان النبي صلى الله وسلم تنزل عليه الآيات فيدعو بعض من يكتب له فيقول له ضع هذه الآيات في السورة التي يذكر فيها كذا وكذا وكانت الأنفال في أول مانزل من القرآن بالمدينة وكانت براءة من أخرها مانزل من القرآن وكانت قصتها شبيه بقصتها فظننا أنها منها وقبض رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يبين أنها منها فوضعناهما في السبع الطوال ولم نكتب بينهما سطر بسم الله الرحمن الرحيم وكانتا تدعيان القرينتين) مجمع البيان في تفسير القرآن ج٥:٥٠ ويبدو أن اركون قد أخذ بالرأي الثالث، ولم تسعفه مصادره في الاطلاع على الرايين الأول والثاني

وجاء في تفسير الجلالين عن براءة أنها (لم تكتب فيها البسملة لأنه صلى الله عليه وسلم لم يأمر بذلك كما يؤخذ من حديث رواه الحاكم آخر في معناه عن علي أن البسملة أمان وهي نزلت لرفع الأمن بالسيف) تفسير الجلالين: ٢٤٧

٤٥- م ن:٩٣

٤٦- م ن:٩٥

٤٧- م ن:٩٥

٤٨- م ن:٩٦

٤٩- م ن:٩٦-٩٧

٥٠- م ن:١٠٥

٥١- م ن:٩٧

٥٢- م ن:٩٨

٥٢- م ن:١٠٥

٥٤- م ن:١٠٥

٥٥- م ن:١٠٧

٥٦- م ن:١٠٧

٥٧- م ن ينظر مناقشة ذلك ١٠٨-١٠٩ من خلال كتيب للشيخ يوسف القرضاوي بهذا الخصوص وفيه لمحة إلى الاختلاف في اختيار شكل الحجاب المراد منه بحسب الوظيفة الشرعية إخفاء جسد المرأة المؤمنة عن الأنظار الأجنبية والسبب هو المعنى الغامض لكلمة جلباب الواردة في الآية المذكورة. وهي من سورة الأحزاب آية ٥٩ ونصها (يا أيها النبي قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين يدنين عليهن من جلابيبهن ذلك أدنى أن يعرفن فلا يؤذين وكان الله غفورًا رحيمًا).

المصادر

١ . القرآن الكريم.

٢- الاستشراق المعرفة. السلطة. الإنشاء، ادوارد سعيد، نقله إلى العربية كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية ط٢، ١٩٨٤م.

٣ - تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد اركون، ترجمة هاشم صالح منشورات مركز الإنماء القومي بيروت ١٩٨٦م.

٤- تفسير الجلالين: جلال الدين محمد بن أحمد المحلي، والشيخ جلال الدين بن أبي بكر السيوطي مكتبة الملامح - دمشق.

٥ - الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد اركون، ترجمة هاشم صالح مركز الإنماء القومي، بيروت - لبنان ١٩٨٧م.

٦- قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر، عنوان البحث، أزمة التنوير في المشروع الثقافي العربي المعاصر إشكالية نقد العقل نموذجًا. السيد ولد أباه، مركز دراسات الوحدة العر بية بيروت - لبنان ١٩٩٩م.

٧- مجمع البيان في تفسير القرآن: الشيخ أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي، دار إحياء التراث العربي بيروت - لبنان، ١٣٧٩هـ.

٨ - نظرية التلقي (مقدمة نقدية) روبرت هولب، ترجمة د. عز الدين اسماعيل، النادي الأدبي الثقافي بجدة ١٩٩٤م.

٩ - نقد النص، علي حرب، المركز الثقافي العربي - بيروت ط١ ١٩٩٥م.

الدوريات

مجلة الموقف الثقافي، عنوان البحث - الوعي التاريخي وموقف الوعي العربي العام ومدخل إلى تحليل الخطاب القومي، د. يوسف سلامة. دار الشؤون الثقافية العراق - بغداد - السنة الثانية ١٩٩٧م: ٤٧ - ٥٧.

حالية الاشتراكية الليبرالية

تأليف: مونيك سبرير *

ترجمة: عبد الهادي عباس

ما هو مستقبل الاشتراكية اليوم ؟ وما هي الطرق الجديدة التي وجدت بالنسبة لهذا التأسيس الذي يعتبره الاشتراكيون من أمنياتهم؟! في كتاب رائع ولكنه غير معروف على نطاق واسع، نشر في عام ١٩٣٠ بعنوان الاشتراكية الليبرالية، أجاب مسبقًا المثقف الإيطالي المنفي في فرنسا والمؤسس لتجمع معارض للفاشية، أجاب: «لا أود فقط إيصال الحركة الاشتراكية لمبادئها الأولية ولأصولها التاريخية والنفسانية والبرهان على أن الاشتراكية في التحليل الأخير هي فلسفة للحرية، وهل تدل هذه الصيغة على توجه سائغ بالنسبة للاشتراكية؟ وهل الأفكار الليبرالية هي مستقبل الاشتراكية؟

(*) مؤلف هذا البحث الأستاذ / مونيك كانتو - سبرير - مدير البحوث في المركز الوطني للدراسات السياسية وقد نشر في عدد شباط ٢٠٠٣ من مجلة Esprit الفرنسية، بعنوان Actualite du socialis me libera.

(*) عبد الهادي عباس: باحث ومترجم من سورية. له عدة أبحاث منشورة في مجلة المعرفة.

من أجل المساهمة في هذا النقاش عملت مجلة / ايسبري/ على نشر مقال بعنوان «الاشتراكية الليبرالية». وفي هذا العمل قدمت مختارات من نصوص تراثية اشتراكية ليبرالية فرنسية،وإيطالية وبريطانية وألمانية وأميركية. قام بجمعها وتنسيقها الأستاذ مونيك كانتو سبربر بالتعاون مع آخرين وفي الصفحات التالية ترجمة لهذا الموضوع المكرس أصلاً لتحليل أزمة الاشتراكية الحالية، وهي تود أن تظهر لأول مرة شيئًا عن تحليل الأزمة الحالية للاشتراكية في فرنسا في تاريخها الحديث، وتشير إلى أن وضع الاشتراكية يبدو أمام خيارات يرتبط بها بقاؤها.

انشقاق لازب للاشتراكية التقليدية

بصورة دائمة كانت أفكار الاشتراكية الليبرالية تعالج من قبل قلة من الباحثين وأي اشتراكية من الاشتراكيات الأوروبية لم تجسد بصورة واضحة هذا المفهوم والحزب الاشتراكي الليبرالي الوحيد الذي عرف بحزب العمل Eparti d'altion كان له وجوده الوقتي في إيطاليا بعد الحرب مع ذلك فإن عدداً من الباحثين دافع عن فكرة الاشتراكية الليبرالية وميّزوا بهذا تاريخ اليسار الأوروبي والأميركي، روسيللي في إيطاليا،وهو بهاوز في بريطانيا، وأوبنها يمر في ألمانيا، وديوي في الولايات المتحدة، ورينوفييه، واندلر، وجوريس، وفيليب في فرنسا وغيرهم أيضًا..

وقد ساهمت أفكار هؤلاء في تكوين حزمة من الأفكار والمبادىء والارتباطات التي تجسد تقليدًا ليبراليًا وسط الاشتراكية، ولم تكن هذه تخلو من التوترات بل والغموض، بيد أنها ثابرت حتى يومنا هذا تحت شكل من اشتراكية انتقاد ونوع وعي ذاتي ومعيار للاشتراكية. وعندما استعمل الفيلسوف الفرنسي شارل رينوفييه، لأول مرة، هذه العبارة في نهاية القرن التاسع عشر، فإن ذلك كان من أجل أن يدل على الاشتراكية كما يجب أن تكون في آن واحد: اشتراكية للقيم وفكرة قوية للاشتراكية.

لماذا العودة إلى الاشتراكية الليبرالية؟

لماذا أعيد التذكير بالتقليد الاشتراكي الليبرالي؟ ولماذا يطالب به اليوم؟ ولماذا يبدو هامًا اليوم بصورة خاصة؟ إن الإرشاد الأساسي لأنطولوجيا/ علم الكائن/ الاشتراكية الليبرالية، يناسب الاهتمام بالتعريف بالاشتراكية الليبرالية الأوروبية، فخلال أكثر من قرن، كان هذا التيار الاشتراكي قد نهض ضد كل أشكال السيطرة والشمولية، وبخاصة عندما طالب بهذا مثاليو اليسار، وبقيم زعمواأنها اشتراكية. وفي هذا الصدد يمكن القول أن الاشتراكية الليبراليةتتمي بحق كامل إلى تقليد اليسار المناوئ للشمولية.

إن الاشتراكية الفرنسية منذ فشلها في انتخابات عام ٢٠٠٢، تعاني أزمة، ولكن أية حركة سياسية غيرموعودة بالاستمرار. لقد ظهرت الاشتراكية في ظروف تاريخية واجتماعية خاصة جداً: بدايات الثورة الصناعية في أوروبا القرن التاسع عشر، وقد انتظمت في سياق سياسي اجتماعي واقتصادي تام اليوم بصورة كاملة، وبصورة خاصة، في التاريخ المضطرب الذي هو تاريخها، وقد أجبرت على التمسك بمجموعة عناصر أو تقاليد متعارضة: إرشاد أخلاقي ومذهب علمي، وفلسفة للحرية، ومثال أعلى للثورة العنيفة، ومقتضى للديمقراطية ومفهوم مركز وتسلطي للعمل العام واحترام الفرد، وطقس عبادة الدولة وقوتها ودون اتباع طريقة جبهوية التفككات التي يمكن أن تنجم عن ارتباطات مشتقة، هل يمكن لهذه الحقيقة المؤلفة للاشتراكية، أن تقاوم التشظي؟ هنا ينبغي البحث في هوية الاشتراكية.

ماذا يبقى من الاشتراكية؟!

لدراسة هذه المسألة، هنالك حاجة للأدوات والارتباطات والتجارب التاريخية الملموسة، والأفكار ،وخاصة التحليلات التي جرى التعبير عنها في كل مكان. وعلى هذا فإن الرجوع إلى التقليد الاشتراكي الليبرالي اليوم يكون ملائماً. فالاشتراكيون الليبراليون أرادوا انطلاقاً من ارتباط اشتراكي فعلاً، أن يدافعوا عن الأفكار الليبرالية، وفي نظرة اشتراكية، مرتبطون بأرثوذكسية متمركسة، وبصورة خاصة معارضة لليبرالية، يمكن لهذا أن يكفي لإدانتها. على كل حال فإن ما يجعل الإدانة مبررة قليلاً، هو أن هذه الأفكار،التي هي في آن واحد ليبرالية،(لأنها معبرة عن الدفاع عن الحريات كلها) واشتراكية (لأنها رافضة لكل أشكال الاستعباد التي يمكن لممارسة الحرية أن تخلقها أحياناً)، هي الآن في مركز تأملات الاشتراكية. كيف يكافح المرء ضد قوى السيطرة التي تثيرها الأسواق.؟ ما العمل لأن تكون الملكية أداةتحرر ولا تتحول لوسيلة ضغط على من لايملكون شيئاً؟ كيف يضمن لجميع المواطنين إمكانية مبادرة حقيقية في الميدان السياسي والاقتصادي والاجتماعي!

من الملحوظ أن الإرشاد الليبرالي في الاشتراكية لا يقتصر على الاعتراف بدور الأسواق، إنه يساهم، بصورة خاصة، بطرح مسألة الهيمنة، والتساؤل حول التضامنيات الملموسة، إنه يود فهم ما تعنيه إرادة تعميق الديمقراطية وإنماء اقتصاد كلي واحد، وأهمية المجتمع المدني، وإغناء العالم الاشتراكي، والنقابية، والتعاون، والمسؤولية، والتفكير في شؤون الفرد، والفدرالية الأوروبية.» الخ.. فكل هذه الكلمات من نوع التفكير السياسي المعاصر هي مكونات

للفكر الليبرالي الاشتراكي.. إن الاشتراكية الليبرالية هي تقليد من الاشتراكية،ليست دغمائية ومفتوحة، وتبدو معقوليتها السياسية مقررة على نطاق واسع في السنوات العشرين الأخيرة، وهي في أساسها نمت في نطاق الاشتراكية الأوروبية.

الفكرة الاشتراكية الليبرالية

تشير دراسة التقليد الاشتراكي الليبرالي إلى ثلاث أطروحات: أولها أنه يوجد في كل تاريخ قومي للاشتراكية توالد مضمر يتيح إعادة تجميع كتاب من فترة مختلفة حول موضوعات عامة: رفض الطوباوية، نقد الماركسية، الدفاع عن الإصلاحية والتبصر في مادة تدخلية الدولة. خاصة المعتبرة كفاعل اقتصادي، وفائدة استقلالية المجتمع المدني، وتحرك المجتمع، وفهم السياسة كثقافة اختلاف والمطالبة باشتراكية أخلاقية. غالبًا ما كان هذا الفهم للاشتراكية قد صنّع في الرفض لاشتراكية مجمدة في مذهبها وفي مراجعها التاريخية. حتى في البلدان، مثل فرنسا، حيث لم ينل هذا التوالد الليبرالي وسط اشتراكية وعيًابهويته إلا متأخرًا، ويمكن تاليا إعادة تكوينه كجامع لغالبية انتقادات الاشتراكية الرسمية.

والأطروحة الثانية المدافع عنها هنا، هي أن التوالد الاشتراكي الليبرالي مسبق الوجود نوعًا ما، لتوضيح مبادئ الحركة في سنوات ١٩٣٠. فقيام هنري دي مان في عام ١٩٢٨ بنشر أطروحات هيبنهايم من أجل «اشتراكية أخلاقية» وظهور (الاشتراكية الليبرالية) لروسيللي في عام ١٩٣٠، وإنشاء حزب العمل، والمواقف المتخذة علنًا من قبل انطوني غروسلاند مباشرة بعد الحرب، كانت أحداثًا حاسمة في صياغة شكل هوية واعية للذات الاشتراكية الليبرالية، وللاعتراف الرسمي بوجودها. لكن إرادة ربط قيم الليبرالية بالاشتراكية بدا، في غالبية الاشتراكيات الأوروبية تمامًا قبل عام ١٩٣٠، وفي فرنسا، أواسط القرن التاسع عشر، تطعمت مع الانتقادات التي كان (برودون) قد وجهها إلى «اشتراكية الحكومة» وإلى الشيوعية، وفي إيطاليا مع التأمل حول الاشتراكية التي جاء بها (سافيريوميرلينو) والتاريخ النقدي لليبرالية (دي روجييرو)، وفي بريطانيا العظمى مع الفهم الجديد لحرية العمل التي قررتها مؤلفات المفكرين الليبراليين أمثال جون ستيورات ميل ، و ت، هـ . غرين، و ل.ت هوبهاوث، وفي الولايات المتحدة مع التحليل لمصير الليبرالية الذي أتى به / جون ديوي/ وأخيرًا في ألمانيا حول (ألبيرلانج) و(هرمان كوهن)، وفي تحرك تيارات كانتية جديدة، ثم مع التعديلين Révisionnisme.

بسبب هذه الأقدمية للأفكار

الاشتراكية الليبرالية، وبالنسبة للاعتراف الصريح بها، يحسن إعادة التكوين، بالنسبة لكل واحد من البلدان الملحوظة هنا، لشيء ما، كالتوالد، وأنه لهذا يمكن الحديث عن «اشتراكية ليبرالية». بخصوص أفكار أو تأملات حول الغالبية السابقة وفي الفترة التي أخذت فيها الحركة، بنوع ما، اسمًا ووجودًا معترف بهما. فضلاً عن ذلك ولمرة أخرى أيضًا، يمكن القول إن المسائل التي تطرحها الاشتراكية الليبرالية هي، في آن واحد، أكثر قدمًا وأكثر عمقًا من المسائل الخاصة لسنوات ١٩٣٠، ولمعرفة كيف جرى الاحتجاج ضد توسع سلطة الدولة، وضد ماركسية الأحزاب، وعدم الواقعية الاقتصادية للاشتراكية الرسمية. إنها أيضًا أكثر ثباتًا، ولهذا السبب، لا تزال حية، في مقياس واسع.

أما الأطروحة الثالثة فهي تقوم على أن التقليد الاشتراكي الليبرالي يمثل مصدرًا لتأملات ولتحليل للسياسة المعاصرة. وقد يعترض بعض القراء متسائلين عن ماهية نصوص كتبت في نهاية القرن التاسع عشر وفي سنوات ١٩٢٠ أو حتى ١٩٥٠، وهل لا يزال ممكنًا لمثل هذه النصوص أن تعلمنا. سوف يقول الاشتراكيون الليبراليون إن الظرف الاقتصادي للعالم الحديث قد تغير بصورة بارزة خلال العشرين سنة الأخيرة، وإن التحولات الاجتماعية كانت جذرية، وإن البنية الأوروبية واختفاء الصفة العالمية للمشاريع انقصت من تأثير العمل السياسي على الاقتصاد. وألم تصبح صياغة أدوات تحليل متناسقة مع هذه الحقائق الجديدة ملحة بدلاً من إعادة قراءة نصوص تكلمت عن عالم كامل؟ إننا نؤكد على هذا، بيد أن أحدهما لا يمنع الآخر، وماهو موجود أكثر بما يخص التقليد الاشتراكي الليبرالي يتيح الإجابة حول عدة نقاط، وذلك للمرتابين الذين سيخامرهم الشك حول فائدة الرجوع إلى هذا التقليد القوي للاشتراكية.

بيئيًا، يمكن القول إن الموقف العقلاني الذي أرادت الاشتراكية الليبرالية أن تجسده- موقف لا إيديولوجي، محسوس وبراغماتي- هو مطلوب أكثر من أي وقت آخر لمعالجة مشاكل العالم المعاصر. إن الاشتراكية الليبرالية طالبت بعناد بلزوم التخلي عن الأساطير، والرجوع إلى الوقائع وإلى الحقائق الاقتصادية والاجتماعية وإلى علاقات القوى السياسية، وإن المشاكل الملموسة التي تصدى الاشتراكيون الليبراليون لمواجهتها، في أغلب الحالات، لم تعد خاصة بنا، لكن طريقتهم في التصدي لها تبقى على الأغلب نموذجية. ومن جانب آخر، فقد ساهم الاشتراكيون الليبراليون، وبطريقةمحذّرة، على الأغلب، في صياغة مسائل هي وإن كانت تصلح بصورة خاصة من أجل الواقعية الاقتصادية والسياسية

والاجتماعية لعصرهم، فقد اهتمت لفصل الاشتراكية عن عقائدها وفي هذا الصدد احتجوا ضد تشييع (تأميم) الملكيات ووسائل الإنتاج وضد إدارة الدولة للاقتصاد وطالبوا بلزوم الاهتمام بظروف الإنتاج الجديدة وبنظام التمويل، ودافعوا عن استقلالية الهيئة الاجتماعية وعن التعددية، واهتموا بالفدرالية الأوروبية. وفي الوقت الذي لا تزال فيه الاشتراكية الفرنسية تبدو مرتبكة في غطاء من التحليلات التي تجاوزها الزمن ورجعيات متجمدة، يمكن للنقد الذي يمارسه هذا التيار من الاشتراكية، ألا يستخدم لمقاومة الإغراءات الإدارية والاحترافية السياسية والتشويشات السياسية والخلائط.

وفي آخر المطاف يمكن القول إن الاشتراكية الليبرالية هي اشتراكية تفكير ونقد. وهي لم تدع قط أنها تمثل المذهب الرسمي للاشتراكية، فحريتها الفكرية كانت كبيرة جداً، وقد كانت تنبأت حول العديد من النقاط ، مستبقة مشكلات المجتمعات الحديثة وتطلعات مواطني اليوم. وأنها بصورة خاصة قد أظهرت عن نفسها أنها مهتمة دائمًا بحلول الاشتراكيين بالتساؤل الثابت حول ماهية الاشتراكية وطموحها الخاص وقيمها. ماذا يوجد في هذه المسائل الأساسية من الهوية الاشتراكية؟؟ وأي اشتراكية نريد؟ وفي ماذا تتيح الاشتراكية للتفكير في استقلالية الشخص الذاتية وإغناء الحياة الاجتماعية؟ كل هذا كان الاشتراكيون الليبراليون الوحيدين تقريبًا اللذين بادروا لطرحه على بساط البحث والمناقشة.

إن انطولوجيا الاشتراكية الليبرالية سوف تتيح للجمهور الفرنسي اكتشاف التقاليد الوطنية الأخرى للاشتراكية الليبرالية، وبصورة خاصة التقليد الإيطالي، الذي هو فعلاً أكثر اشتراكية من الخمسة المقدمة هنا.

إنها سوف تتيح إثارة الغطاء الرصاصي الذي يلقي بثقله على التاريخ الرسمي للاشتراكية الفرنسية. وفي الساعة التي يجري فيها التساؤل حول الهوية الاشتراكية يمكن للاشتراكية الليبرالية أن تمثل مصدراً لإعادة تجديد الاشتراكية. اشتراكية تفكير ومعارضة لكل العقائديات lesdogmatismes، وتقليد مستمر ومتجاهل، وغالبًا متقدم على زمنه، وربما كانت ساعته قد دنت أخيراً.

الاشتراكية الأوروبية والحالة الإيطالية

ظهرت الأفكار الليبرالية بوضوح في الاشتراكية الأوروبية في نهاية الأعوام ١٩٢٠. ويصلح المؤلف الرمزي لهذه الحركة، المسمى الاشتراكية الليبرالية، ليكون بمثابة بيان mannifeste. هذا ويمكن

القول إن المؤثرات التي تجمعت لإعطاء تجسيد لتيار الاشتراكية الليبرالية، تظهر، في آن واحد أزمة الاشتراكية الأوروبية بين ١٩٢٠ و ١٩٣٥ وضرورة إبداع طرق جديدة للاشتراكية. وقد اشتهر هذا التيار الأوروبي في بداية سنة ١٩٣٠ بأسماء كل من كارلو روسيللي، وهنري مان وفرانز اوبنهايمر وأندريه فيليب.

وقد كانت تجربة الحرب العالمية الأولى بالنسبة إلى كثيرين من الاشتراكيين، صدمة شخصية عميقة ومناسبة للتثبت من إفلاس الحركة الاشتراكية الدولية. وقد ساهم الاشتراكيون في حكومات اتحاد مقدس، في أغلب البلدان الأوروبية ولم يعاد ببطء تكوين اشتراكية مناوئة للحرب إلا بدءًا من عام ١٩١٦ هذا وإن معطيات الاشتراكية الأوروبية قد تغيرت بعمق بعد الثورة البلشفية في تشرين أول ١٩١٧، حيث ظهرت ثورة نجحت في الاستيلاء على المجتمع كله. لكن انحلال الجمعية في يناير ١٩١٨ وإبادة معارضة البلشفيك والاشتراكية الثورية سرعان ما كشف عن إباحية اللاديمقراطية للنظام البلشفي الجديد الذي أقيم في تشرين أول ١٩١٧. وقد أدى خلق البلشفية الدولية الثالثة. ثم الالتزام بالتسجيل في العشرين وشروط الإذعان، إلى إحراج الأحزاب الاشتراكية الأوروبية، فتعرضت غالبيتها للانشقاق، وكانت مناقشات كونغرس تور (المنعقد في ديسمبر ١٩٢٠) قد ختمت انقسام التيار الاشتراكي الفرنسي بين اشتراكية وشيوعية.

وفي خاتمة المطاف، كان آخر عامل في أزمة الاشتراكية، ظهور فاشستية إيطالية نادت بالاشتراكية، وبزوغ الاشتراكية الوطنية الألمانية (النازية). وهذه كتلك حركتان نادتا بإعادة تنظيم المجتمع كله في مجتمع حرفيcorporatiste مذاب كليا في الدولة. هذا وإن بعض الاشتراكيين الذين أدانوا عجز الديمقراطية التمثيلية عن معالجة الأزمةالاقتصادية المأساوية التي ضربت الاقتصادات الأوروبية بدءًا من ١٩٣٠ وأرادوا إعادة خلق صلة تضامنية، قد بهروا مؤقتًا ببزوغ هذه الأنظمة التي اعتبرها بعضهم كتجسيد لطريق جديدة.

رفض الماركسية والدولة الشمولية

في نهاية الأعوام ١٩٢٠، تبدت الحركة الاشتراكية الليبرالية علنا على جبهتين: الصراع ضد الفاشية بكل أشكالها، ورفض الماركسية كفلسفة وحيدة للاشتراكية.

وقد أكدعلى هذا كارلو روسللي بقوة بقوله: «يمكن للمرء أن يكون اشتراكيًا، دون أن يكون ماركسيًا، وأن يكون ماركسيًا دون أن يكون اشتراكيًا» وقد استند على هنري دي مان، الذي كان هدف إلى «تجميد الماركسية» في كتابه [ما بعد الماركسية ١٩٢٦- باريز - طبعة موسوي ١٩٧٤ ص

٣٥٧ – ٣٥٨]. إن المطالبة باشتراكية ليبرالية غير ماركسية يرتبط بالمناقشات حول تفسير الماركسية، التي عرفت تحت اسم المراجعية Révisionnismeوالتي زعزعت الاشتراكية الأوروبية في نهاية القرن ١٩، وقد جذرت التيارات الاشتراكية الليبرالية للسنوات ١٩٣٠ هذه الحركة النقدية. واستخدم رفض الماركسية كتعبير عن جملة أفكار، مثل رفض التفكير بأنه يمكن اكتساب تغير اجتماعي بثورة عنيفة، ونقد الاقتصادية والحتمية التاريخية ونفسانية متعية Hedoniste [١] ومادية[٢].أمام عدم جدارة الماركسية لاختيار فلسفة تاريخية ونفسانية إنسانية معقولتين وأمام القليل من المصادر التي قدمتها للتفكير بفلسفة للحرية والديمقراطية، وأمام الوضوح الذي قلما يوجد ملاءمة أو صلة بالموضوع بالنسبة للعالم المعاصر، عرض الاشتراكيون الليبراليون في أعوام ١٩٣٠، وبخاصة منهم أولئك الذين، مثل كارلو روسيللي، أتوا من بلدان كان فيها تأثير الماركسية على الاشتراكية بارزا، عرضوا المسألة التالية: ما هي فلسفة الاشتراكية، طالما أن الماركسية لم تستطيع، ولن تستطيع لعب هذا الدور؟ وكان الجواب بالنسبة للاشتراكيين الليبراليين، دون فوارق، إن فلسفة سريرةالاشتراكية هي الليبرالية، ليبرالية غير دغمائية ومنفتحة بصورة حقيقية، اشتراكية تكون مهمتها أن تتيح التفكير بديمقراطية، وهذه المطالبة هي في طور توجه أضفيت عليه الاشتراكية بكل وضوح في التيارات الليبرالية منذ نهاية القرن التاسع عشر. وقد تقربت الاشتراكية الجديدة تباعًا من اشتراكية تضم إلى دفاع الفرد أن يؤخذ في الحسبان التضامن والتماسك الاجتماعي، وضرورة الخيرات العامة، والاهتمام بأن تقدم إلى كل واحد وسائل اختيار حقيقي للحياة، وقد لوحظ الدفاع عن الحرية الاقتصادية أكثر فأكثر من قبل الليبراليين وكأنه متلائم مع ضرورة المعونات الاجتماعية. وقد وافق الفيلسوف الإيطالي(بنديتو كروك)، الذي كان ليبراليًا، لكن ليس اشتراكيًا ولا ديمقراطيًا، وافق بذاته على إمكانية القبول مع «أكثر وجدان ليبرالي صراحة»، لأساليب العمل والانتظام مما اعتبر إعادة كاشتراكيين.

أما بالنسبة لهولاء الليبراليين فإن

(١) – متعية، متعلقة بالمتعة، وهو مذهب يرى بأن السعادة هي الخير الأوحد في الحياة. وفي الاقتصاد مذهب يقول: بأن كل نشاط اقتصادي هو قائم على إرضاء طبقات المجتمع وتحقيق أكبر ما يمكن من رغباته.

(٢) – مادية – Materialisme– مذهب فلسفي يعتبر المادة الواقع الوحيد وينكر وجود الروح والعالم الآخر والله. سلوك الذين لا يفكرون إلا بملذات الجسد.

صميم التوفيق بين ليبرالية ومقاصد اجتماعية، يعود لإمكانية القدرة على التفكير بحقوق الفرد في عبارات، خير عام، وحقوق الجماعة في عبارات حسن الحال الفردي.

إن اللقاء الرسمي، إذا أمكن القول، بين ليبرالية اشتراكية وليبرالية متحررة من الماركسية يكتمل في السنوات ١٩٣٠، الفترة التي تكشفت فيها بوضوح التبعية mouvance الاشتراكية الليبرالية. وقد كان هذا اللقاء أعد من قبل ل.ت هوب هاوز في انجلترا وهرمان كوهن في ألمانيا، و دي روجييرو في إيطاليا. ففي تلك الفترة أصبحت عبارة (اشتراكية ليبرالية) التسمية المستعملة التي تدل على تيار اشتراكي. بيد أن عبارة «اشتراكية ليبرالية» كانت قبل هذه الفترة معروفة لدى الكتاب الفرنسيين والألمان والإنجليز، وفي نهاية القرن التاسع عشر وعند أزمة الاشتراكية الحادة في سنوات ١٩٣٠ والتي كانت تبنت رفض الماركسية والدفاع عن المجتمع المدني ضد الدولة، استخدمت كاشفًا وحاملاً في وضح النهار لتبعية مائلة وسط اشتراكية منذ وقت طويل جدًا.

تجارب قومية قوية

في العديد من التقاليد الأوروبية، يناسب التفسير الليبرالي للاشتراكية تقليدًا حيًا وقديمًا. ففي إيطاليا وبريطانيا العظمى وألمانيا وفرنسا يوجد توالد مستتر يستجمع كتابًا معارضين للاشتراكية الرسمية، المتجمدة في مذهبيتها ومرجعياتها التاريخية، ففي إيطاليا وجدت هذه الحركة هوية سياسية، وفي بريطانيا أشعت بأفكارها على تاريخ الحركة العمالية واستوحت جزئيًا الطريق الثالثة المسجلة حديثًا بالعمل الحر، وفي ألمانيا كانت الاشتراكية الديمقراطية دائمًا متأثرة بموضوعات ليبرالية. وفي فرنسا ظهرت اتجاهات ليبرالية منذ بداية الاشتراكية. فالموضوعات الليبرالية المستوردة في مختلف تحقيقاتها للاشتراكية هي ذاتها دائمًا: نقد الماركسية ودفاع عن الإصلاحية وتبصر في مادة تدخل الدولة وفائدة الاستقلالية الذاتية للمجتمع المدني وفكرة التنازع الاجتماعي والدفاع عن قيم الاشتراكية.

وفي إيطاليا ولدت حركة الاشتراكية الليبرالية حزبًا هو حزب العمل parti de pction'lالذي وجد بعد الحرب ببضع سنوات وجعل منه غويدو كالو جيرو رائدًا ونشر البيان الاشتراكي الليبرالي. إن الأصولية العقلانية لهذه الحركة مرتبطة بإرادة تحديد طريق وسيط بين الاشتراكية الرسمية والليبرالية الأرثوذكسية، وإيصال الاشتراكية للدفاع عن الحرية الفردية. وقد كان المفكرالليبرالي سافيريو ميرلينو أدل من أوجز هذا الشكل الجديد من

الاشتراكية. وباستعادته لأفكار جون ستيورات ميل، طورها في اشتراكية تحررية في كتابه (أشكال الاشتراكية وجوهرها) وقدم نقداً راديكالياً للماركسية. وقد ساهم المفكران الليبراليان دي روجيرو مؤلف تاريخ الليبرالية الأوروبية، وبنديتوكروك،، في العديد من رسائله ، وبدون أن يكونا اشتراكيين و ساهما في إقامة مفهومية للحركة الاشتراكية الليبرالية.

لكن الممثل الأساسي للاشتراكية الليبرالية الإيطالية هو كارلو روسيللي. فروسيللي هذا المتولد في فلورنسا سنة ١٩١٩ اتصل بعد الحرب العالمية الأولى بالاشتراكي غاليانو سالفوميني وبالليبرالي بييرو غوبيتي. وقد علّم الاقتصاد في ميلان ثم في تورين. وهدده الفاشيون أكثر فأكثر، فجرى توقيفه عام ١٩٢٧ وهرب في عام ١٩٢٩ ثم نفي إلى باريس وأنشأ جماعة الوراثة والحرية، وفي ١٩٣٦ قاوم في اسبانيا، وبعودته إلى فرنسا للعلاج، أغتيل بوحشية في باغنول - وي لورين في ١٧ حزيران ١٩٣٧، مع شقيقه المؤرخ نيللو روسللي، وذلك من قبل أعضاء الكاغول الذين كان يستخدمهم موسوليني. وكان روسللي، متأثراً بـ ل. ت هوبهاوز وهنري مان وجورج سوريل، قد صاغ التوجيهات الأساسية للاشتراكية الليبرالية، وبعد الحرب، انتخب عدد من المفكرين القريبين من الاشتراكية الالليبرالية في الجمعية التأسيسية. والممثل الإيطالي الأكبر لهذا التيار هو اليوم الفيلسوف نوريرتو بوبيو.

في التقليد الألماني الاشتراكي، أشهر عدد من الأسماء التيار الاشتراكي الليبرالي. ووجد هذا التيار أكمل تعبير عنه بعد الحرب العالمية الثانية وترك انطباعه على الدستور الاشتراكي والسياسي لألمانيا الفدرالية. وأول مؤلف يمكن تصنيفه في هذا التقليد، الفيلسوف فريدريك البيرلانج المعروف بصورة خاصة بتاريخه للمادية ١٨٧٥. وقد اهتم لا نج بحركة اتحادات العمال ومارس تأثيراً كبيراً على تيارات الكانتيين الجدد الذين تمكنوا من الارتباط بالتبعية للاشتراكية الليبرالية التي كان أكبر ممثل لها شهرة هيرمان كوهن مؤسس مدرسة ماربورغ، لقد عارض الاشتراكيون الليبراليون الألمان ما كان باكونين أسماه (البسماركية)

ويقدم أيضاً فكر إدوار بيرنشتاين المفكر الاشتراكي المراجع دواعي عديدة لليبرالية، في دفاعه عن الديمقراطية في إصلاحه والتوجه الفدرالي لفكره. وقد مدح بيرنشتاين تنظيم ديمقراطية مشاركة واقتصادية، ويمكن القول أيضاً إن فريدريك نومان، القس البروتستانتي الاشتراكي، الذي دافع عن عودة الاشتراكية إلى مبادئها الليبرالية، كان مرتبطاً بهذا التقليد. وكان فرانز اوبنهايمر الاقتصادي

لأول خطة في الحركة الصهيونية، الراديكالي الأكثر شهرة بين الاشتراكيين الليبرالين الألمان. وقد كان مولعًا بإظهار أن الليبرالية الكاملة تتيح تحقيق المثل الأعلى للاشتراكية، شريطة إلغاء كل الاحتكارات في الاقتصاد. فميكانيزم الأسعار ينبغي أن تنتج بالتالي، في مجمل المجتمع، مكافأة ككل الظروف الحياتية الهادفة للمساواة. وبين فلاسفة اليوم يمكن اعتبار جورجن هابرماس ممثل للتبعية الاشتراكية الليبرالية.

أما التقليد الاشتراكي الليبرالي فإنه قد انتظم بصورة مستقلة في الماركسية التي كانت قليلة التأثير في بريطانيا، وهي تميزت بالمقابل بعمق الاشتراكية المسيحية والحركة التعاونية والتجارب الملموسة لتبادل المعونة والتضامنية، القروية المتصلة في خط المشاريع الرائدة لروبرت أوين. إنها ليبرالية نهاية القرن التاسع عشر التي مارست أقوى تأثير على الاشتراكية الإنجليزية في محاولتها توفيق مبدأ الاستقلال الشخصي والبحث عن الشروط الاجتماعية والسياسية الضروريتين للاستقلال الذاتي لكل واحد. وكانت أعمال جان سيتورات ميل حول الاشتراكية رائدة، وقد اعترفت هذه الأعمال، في آن واحد، بأهمية الحرية الاقتصادية والحاجة للعمل العام، كذلك فإن البروفيسور ت - هـ - غرين قام بإعادة صياغات مفهوماتية (حول مفاهيم الفرد، الحرية، المجتمع) التي تسمح بإنبثاق ليبرالية اشتراكية. ثم إن عالم الاجتماع الإنجليزي ل.ت هومبهاوز الذي كان لكتابه الليبرالية تأثيره البارز، كان أيضًا اشتراكيًا ليبراليًا. هذا وإن دولة العناية L'Eiat - PRovidienle وجدت أصولها في الحكومة الليبرالية لعام ١٩٠٦ والسياسيات التي وضعيت موضع العمل من قبل إسكويت، ولويد جورج، ثم فيما بعد من قبل كينز وينفر يدج. كذلك فإن التقليد الاشتراكي لليبرالي الإنجليزي الذي أشهرته اسماء كول، توويني، كروسلاند، وميركاند يقدم كموضوعات عديدة متواترة في نقد الطوباوية، وفائدة في بلورة شطر فردي وشطر اشتراكي في الملكية، والاهتمام بالتوفيق بين المقتضيات الخلافية حول العدالة الاجتماعية (إعادة التوزيع، المكافآت، المساعدة الواجبة للفقراء والبؤساء في سبيل الوجود) وبين التحريضات الاقتصادية والتفكير حول الأسواق والنشويات العامة وارتباط ديمقراطي قوي جدًا.

عينة من أقوال كارلو روسللي في الاشتراكية الليبرالية.

نجتزئ فيمايلي اقتباسات من الفصل الرابع من كتاب كارلو روسللي بعنوان الاشتراكية الليبرالية [- طبعة باريز - فالواز ١٩٣٩ ص ١١١ - ١١٣، والمعاد طبعه سنة ٢٠٠٣].

«إن الصيغة: اشتراكية ليبرالية تطن بصورة خاطئة في آذان العديد من الناس. وهي تتقاطع مع أخطاء شائعة. فالكلمة ليبرالية استخدمت لتمرر تهريبًا بضائع ذات نوع وطبيعة متنوعة، ولحد ما كانت في الماضي حكرًا للبرجوازية التي يرى من غير اللائق على الاشتراكي أن يستعملها اليوم. ولا يتعلق الأمر هنا باقتراح مصطلح جديد لحزب. فكل ما أريده وصل الحركة الاشتراكية بمبادئها الأولى، وبأحوالها النظرية والنفسانية والبرهان على أن الاشتراكية في التحليل الأخير هي فلسفة للحرية [....]

إن تفحص الليبرالية في تعبيرها الأكثر بساطة، يمكن من تعريفها بأنها نظرية سياسية تنطلق من مسلمة الحرية في الذهنية الإنسانية التي تفصح عن الحرية وعن غايتها المثلى، ووسيلتها القصوى، وقاعدتها الأسمى للتوافق الإنساني. إنها هنا غاية فيما تقصده الليبرالية من أجل تحقيق نظام لحياة اجتماعية تضمن لكل الناس امكانية تنمية ممتلئة وكاملة لشخصيتهم. إنها وسيلة فيما تلعنه بأن هذه الحرية لن تكون متوسعة ومفروضة. بل يكون ضروريًا اكتسابها عن طريق الجهد القاسي للأجيال. فالليبرالية تفهم الحرية لا كمعطى طبيعي بل كتتمية، فالناس لا يخلقون قط أحرارًا بل يصبحون أحرارًا، وهم يحافظون على أنفسهم أحرارًا بما يغذون به وجدان استقلالهم الذاتي بإيجابية وحيوية في ممارستهم لهذه الحريات بصورة دائمة.

إن الاعتقاد في الحرية يمثل في الوقت نفسه جهرًا بالاعتقاد في الإنسان، وفي قدرته على تقرير مصيره وفي حسه الفطري بالعدالة. فالليبرالي الجديد بهذا الاسم فعلاً يكون بعيدًا عن التشكك في إيمانه عندما يمضي لمكافحة كل تأكيد دغمائي، إنه متفائل حتى مع وجود مفهوم مأساوي للحياة عنده. [...]

إن الاشتراكية ليست سوى التنمية المنطقية المدفوعة حتى غاياتها القصوى لمبدأ الحرية. والاشتراكية المنظور إليها في معنى جوهري ومحكوم عليها في نتائجها - بصفتها حركة تحرير ملموس للبروليتاريات هي اشتراكية عملية، وهي الحرية التي تقام بالنسبة للأكثر تواضعًا.

يقول الاشتراكي: إن الاعتراف المجرد بحرية الضمير والحريات السياسية لكل الناس، إذا كان يمثل فترة أساسية في التنمية الإنسانية، فإنه يمتلك، مع ذلك، قيمة نسبية عندما، بالنسبة للظروف الذاتية أو الوسط، ولسبب من البؤس الأخلاقي والمادي، لا تكون غالبية الناس مهيأة للتحقق من مدلولها ولاستخدامها بطريقة ملموسة. إن الحرية هي نزوة خالصة PURE FANTAISIE ولا توجد

بالنسبة للفرد عندما لا تترافق ولا تكون مسنودة بحد أدنى من الحرية الاقتصادية. ففي مثل هذه الحالة، يكون الفرد عبد البؤس ويكون ذليلاً ولن تقدم الحياة بالنسبة له، إلا خديعة ومظهرًا للمادي. فالفرد هو حر بموجب القانون، لكنه عبد الواقع.

وهكذا، فإن الحركة الاشتراكية هي الوريث الملموس لليبرالية، والحامل لهذه الفكرة الدينامية للحرية الذي يتحقق في التاريخ، وبعيد عن التعارض - كما أراده جدل مستعمل - فإن الليبرالية والاشتراكية مرتبطان بعلاقة ارتباط حميمي. فالليبرالية تشكل قوة الإستلهام المثالي، والاشتراكية هي قوة التحرر العملي.

لقد مضى وقت كانت البورجوازية فيه الجندي الحارس لفكرة الحرية هذه. محطمة الإطار المغلق للحياة الإقطاعية، وقد أدخلت فيها بذور حياة مخصبة. وفي صراعها ضد دوغمائية الكنيسة وتسلطية الملوك المطلقة، وضد امتيازات رجال الدين، وضد العالم الميت لإنتاج جامد وقسري، شخصت البورجوازية خلال قرون عديدة من الزمن المتطلبات الأكثر حيوية للمجتمع برمته.

لكن هذا الزمن لم يعد يوجد. فقد انتصرت البورجوازية. وتغلبت على كل الأوضاع السائدة لكنها، بفعل انتصارها ذاته، تمضي وظيفتها الثورية كحاضنة للتقدم، وتسير نحو انحدارها، أنها لم تعد متعقبة بوسواس مستمر للحرية، وللتقدم وبرغبة تجاوز الأوضاع المكتسبة بصورة دائمة. فالمثل الأعلى العالمي الذي مجَّد فائدته الطبيعية في عام ١٧٨٩ لم يعد يساندها. وصاغت الليبرالية البورجوازية المزعومة نظامًا صلبًا، ومغلقًا، ومميزًا بمجموعة من المبادئ القانونية والاجتماعية التي يمكن اختصارها بصيغة الدولة الرأسمالية البورجوازية إنها تستند دائمًا على مبادئ الثورة الفرنسية القديمة، بيد أن هذه الأخيرة أصبحت متكلسة ومحرومة من مدلولها العميق، وهي في تناقض مع ما كانت عليه ذهنية البشر المنعشة الذين كانوا أعلنوا هذه المبادئ.

خيار الاشتراكيين الفرنسيين

تبدو الاشتراكية الفرنسية على مفترق الطرق، وقد أظهرت الانتخابات العامة في خريف ٢٠٠٢ أن ما كان الاشتراكيون قد حققوه خلال خمس سنوات من ممارستهم للسلطة لم يكن مقنعًا، وهو ما التزموا بإجرائه بالنسبة للسنوات الخمس المقبلة لا أكثر. وفي هذا النفي يوجد بدون شك، جزء من سوء الفهم. فالحملة الاشتراكية كانت قليلة التجانس، وقد كشفت المواجهة الشخصية للمرشحين الرئيسيين البرامج السياسية، والمنافسة التعيسة لتقدمية

اليسار ساهمت في بعثرة الأصوات. لكن الفشل يوضح نفسه أيضًا بواقع أن البرامج الاشتراكية لم يقترن بها كحاملة لمستقبل واعد: إنها لم تثر لا حماسًا ولا اندفاعًا، وسبب فقدان مثل هذا التعاطف من الهيئة الناخبة لا يعود لرفض الميزان الاشتراكي. وخلافًا للفشل في عام ١٩٩٣ فإن فشل ٢٠٠٢ لا يحمل جزاء، إنه بالأحرى يعبر عن الشعور العام الذي تكاد الاشتراكية الفرنسية أن تنفثه ولم تقدر في شيء على طرح جديد حقيقي. فالتطلعات والانتظار ومخاوف الكثيرين من المواطنين هي نفسها لم تعد تجد رجعًا في عروض الحزب الاشتراكي.

إن الفشل في صناديق الاقتراع قد استخدم كاشفًا عن أزمة الاشتراكية وقد بدت الأزمة واضحة اليوم بالمناقشات والمواجهات ضمن الحزب، بيد أنها كانت مشعورًا بها، منذ فترة، عند المناضلين والمتطوعين الاشتراكيين.

وقد عبرت عن نفسها في حزمة من التساؤلات حول هوية الاشتراكية وقدرتها على الجواب عن التحولات التي عرفها حديثًا المجتمع الفرنسي. إن ضرورة وضع سياسة يمكنها أن تجيب على التوقعات الفردية والجماعية وعلى الاستعجال بلزوم أن تدرك صفوف اليسار طريقة عمل اقتصادي واجتماعي مختلفة، أصبحت مطلوبة حاليًا من قبل غالبية الاشتراكيين.

إن الانتخابات الأخيرة، قد أثبتت بوضوح أنه لم يعد يوجد اليوم أساس سوسيولوجي مضمون بالنسبة للاشتراكية. فبين الاستطلاعات المعلن عنها كانت نسبة العمال المئوية التي صوتت إلى ليونيل جوسبان في ٢١ نيسان ٢٠٠٢ هي ١٣٪، ونسبة المستخدمين ١٢٪ وفي عام ١٩٨٨، كان ٤٢٪ من العمال قد صوتوا إلى فرنسوا ميتران و٣٩٪ من المستخدمين. فالعمال، وصغار المستخدمين، والعمال المؤقتون، لم يعودوا يشكلون الزبائنية الانتخابية المضمونة للحزب الاشتراكي. فقد وضعت الاشتراكية إذًا قيد التحدي، ربما لأول مرة في تاريخها كحزب سياسي، لتقنع أساسًا بأفكارها ولتقيم توجهًا يحرك النفوس ويعطي للجميع منظورًا للمصير.

أية أفكار؟ أية توجهات؟، ذلك ما يكون ضروريًا العودة فيه هنا إلى مبادئ الاشتراكية وأن يفصل في تاريخها. إنه هنا ينبغي الاحتساب مما هو حي ومما هو ميت. فالتراث الماركسي مات، لكن ما هو حي دائمًا هو الاستلهام الليبرالي الماثل في قلب الاشتراكية. فينبغي على الاشتراكيين أن يقبلوا بأن الأفكار الأكثر خصبًا التي يمكن للاشتراكية أن تقدمها اليوم نابعة من فهم للاشتراكية كاشتراكية حريات، كل الحريات؛ سياسية، اقتصادية، شخصية.

وهذه الحريات هي ما ينبغي حمايتها وإنماءها، ولكن أيضًا، تعميقها.

الاتفاق حول الكلمات

لا يجرؤ أحد اليوم أن يقول عن نفسه أنه «اشتراكي - ليبرالي»، فاستعمال هذه العبارة يبدو في الواقع مصيبًا بصورة نهائية. فعند الاشتراكيين الذين يدافعون عن أنفسهم بكونهم اشتراكيين - ليبراليين، وعند أولئك الذين يتهمونهم بأنهم كذلك، يُستخدم مصطلح (الليبرالي) علامة معيبة وتجريدًا من أهلية حقيقية في الاشتراكية. وإن السبب في ذلك بسيط فعبارة «الليبرالية» استخدمت تباعًا للتورية، بدءًا من سنوات ١٩٧٠، في فرنسا، كي تدل على الرأسمالية. فعندما تسمع كلمة ليبرالية، يفهم منها رأسمالية. وهذا الإبدال للمصطلحات يشكل لوحده بذاته حجة لاستبعاد الليبرالية. فالليبرالية لن تكون شيئًا آخر سوى الانقياد لمبادئ وتطبيقات دعه يعمل الاقتصادية. وفي هذه القضية، يكون الاشتراكي - الليبرالي المؤشر الأول. طالما يبدو مكونًا في تشكيل رأسمالي للاشتراكية.

فقبل الإدانة ينبغي الاستعلام. وبماذا يتعلق؟

فبواسطة السياسة الاقتصادية لحكومة (جوسبان)، تماهى تباعًا تيار اشتراكي وصف بالاشتراكي - الليبرالي. وصار يُعرف بالاشتراكيين الليبرالين أولئك الذين أرادوا نقض ملكية الدولة في جزء منها، وفتح الاحتكارات العامة للمنافسة، وخفض الضرائب. واتخاذ إجراءات تشجع المبادرات الاقتصادية وإنشاء التروستات، وباسم سياسة واقعية تأخذ في الحسبان عولمة التبادلات والجماعة الأوروبية. وبعد فشل اليسار في الربيع الأخير، تضخم النقاش لدرجة إتهام «الانجراف الاشتراكي - الليبرالي» ليكون على نطاق واسع، مسؤولاً عن الفشل. وكان التجريم بمقدار أكثر عاطفية بحيث أستخدم أيضًا كتمويه لعدم تسميته بالاشتراكية لما يعود تقريبًا لعشرين سنة. ولوحظ في بداية السنوات ١٩٨٠ أن السياسة الاشتراكية تبدت مكرهة تباعًا لتذعن إلى اقتصاد السوق. وهذا الإذعان المصطلح به بصورة سيئة، قليلاً ما يفكر فيه، ونادرًا ما جرى التنظير له، وكان على الأغلب مقدمًا كضرورة بائسة ناتجة عن ظروف جديدة من الحياة الاقتصادية. وبمقدار ما حصلت خلسة وبدون إعلان ودون برامج لا يعترض حراس الإيديولوجيا الاشتراكية كثير من المشاكل. إن خطأ من يسمون الاشتراكيين الليبراليين، الذين تعزى إليهم خيانة الاشتراكية، سوف يعلن عنه هذا التوجه الجديد.

إن المسألة الرئيسة التي يعرضها التكييف الاشتراكي الليبرالي للاشتراكية، وكما تقدم اليوم بقصد الاتهام بدلاً من الفهم، هي عدم أخذ الليبرالية بغير

مبادئها الاقتصادية، وفي هذا المعنى سوف تلخص الاشتراكية الليبرالية بملاءمة، اعترف بها أخيرًا، لمبادئ الاشتراكية مع اقتصاد السوق. فهذه الملاءمة تستطيع أن تغطي طيفًا واسعًا. إنها تنطلق من قلق أمين لتحكم بالعدل بالتوازي للتقدميات الاشتراكية والحريات الاقتصادية وحتى الإغراء لاعتبار أن التحقيقات الاشتراكية خاضعة لمقتضيات الأسواق ويجب عليها، بصورة خاصة، أن تنمي الفاعلية.

وبالمقابل، فإن تفسيرًا ليبراليًا للاشتراكية يود من الحركة ذاتها الاعتراف بقيمة السوق وضرورة إشراك الضمان والتضامنيات بالحرية الاقتصادية. وهو يؤكد أيضًا على أن الأفكار الليبرالية تصلح كذلك، على الأقل، في الميدان السياسي والاجتماعي، عما هو في الميدان الاقتصادي.. إن التفسير الليبرالي للاشتراكية يود أن يوصل بإحكام التطلعات السياسية والاجتماعية للاشتراكية، باحترام الحريات الاقتصادية. فالدفاع عن الحريات يمثل التزامًا متماسكًا. إنه يجسد اشتراكية من الداخل الاثروبداهة لقبول السوق. إنها تنبع من فهم الليبرالية إنها مشاركة في القواعد والحدود.

هذه الملاحظات تشير إلى أن عبارة (اشتراكية – ليبرالية) Soci'al - lebérul في استعجالها الجدلي الذي هو عليه اليوم، هي غالبًا ما تكون خالية من المعنى. وبصورة أفضل، إنها تستخدم للدلالة على موقف واقعي تجاه الظروف الحالية للحياة الاقتصادية. وعلى الأسوأ، إنها تتكون لقبول وتبرير ما لم تقدر على منعه. بيد أنه لا يبدو هناك خلف الاستعمال الحالي لعبارة (اشتراكية – ليبرالية) تفكير مفهوماتي، أو حتى معرفة تاريخية حقيقية متعلقة بأفكار ليبرالية في الاشتراكية. فالصيغة مستعملة، بصورة خاصة، من أجل فضح وضعية تستخدم لتقول: إن ما ليس هو لا يدل بالأحرى على ما هو... إنها لم تقل شيئًا عما يمكنها أن تطلبه اليوم تفسيرًا ليبراليًا للاشتراكية. وهي لاتتحدث عن مصادر المستقبل الذي تحلم فيه. فإمكانية إشراك اشتراكية وأفكار ليبرالية تبدو إذن تتملك القليل مما يفيدها في ادعائها لما يسمى اليوم الاشتراكية – الليبرالية.

الانتصارات الاشتراكية للأفكار الليبرالية

إن معركة التفسيرات الليبرالية للاشتراكية لمصلحة الديمقراطية قد ثبتت صحتها تاريخيًا. فغالبية الأفكار التقدمية للتيارات الليبرالية للاشتراكية قد أعترف بصحتها خلال السنوات العشرين الأخيرة – سواء تعلق الأمر برفض الملكية الجماعية والاقتصاد أو الدفاع عن المبادرة الاقتصادية وحرية التبادل.

إن أنصار الأفكار الليبرالية وسط الاشتراكية يدافعون عن الحريات، لكن مع اهتمامهم في كل حالة بأشكال هيمنة

تفرضها ممارسة الحرية أحيانًا للأكثر حرمانًا، إنهم يحافظون على الحرية الاقتصادية ووجود منافسة، لكن مع الاهتمام بالنتائج التي يمكن أن تأتي بها. إنهم يدافعون عن الملكية لكن مع تجنب أن لا تصبح هذه وسيلة استعباد لمن لايملكون شيئًا. إن الأفكار الليبرالية لا تقتصر على الدفاع عن السوق إنها سوف تبحث، بالأحرى، لتجعل من السوق عامل تحرر إنساني. ولهذا توصلت لأن تضع ودون انقطاع مسألة الهيمنة ولتتساءل حول التضامنيات الملموسة المعقودة بين الناس والمؤهلة لتعطي معنى أغنى لحرية كل واحد.

إنه هو تاريخ المجتمعات الحديثة ذاته الذي يبدو، أحيانًا، بعد وقت طويل من صدورها، مصدقًا لأفكار الليبراليين: أفكارهم السياسية، لأنها ناسبت تطلع الشعوب لحياة حرة، ولأفكارهم الاجتماعية والاقتصادية. ولأنها كانت أكثر واقعية عبرت عن رغبة متزايدة للاستعمال الذاتي ومبادرة الأفراد المحدثين. وهذا الاعتراف المتأخر لم يكن واضحًا دائمًا، وبقي خفيًا أحيانًا، وقليلاً ما يسيطر عليه، وتلك هي الحال، مثلاً، في التراجع المتزايد من الدولة عن نشاطات الإنتاج.

إن آخر حكومة اشتراكية قد خصخصت 'APRIVATLISL ألوف المشاريع، ولم تشكل هذه الممارسة موضوعًا لإعلان مبدئي. وكان من المتوجب مرور ما يقرب من عشرين سنة كي تُعَبِّرَ من البرامج الماركسية للتأميم المقترحة في عام ١٩٨٦ إلى حركة خصخصة معممة. إن الرفض الليبرالي لقطاع صناعي كبير للدولة انتهى لأن يرجح، وإن قطعة مركزية من المناهج الاشتراكية التقليدية قد سقطت بعدم الاستعمال. لا يوجد في هذا علامة وداع للتوجه الاشتراكي بل إنه بالأحرى دليل واقعي على أن الاشتراكية لا تعترف بالتأميمات.

يوجد تحد مستتر في محضر إثبات نجاح الأفكار الليبرالية. أو أليس تحريضًا على التفكير حول الخصوبة التي لا تزال حتى اليوم للفكر الليبرالي في منظور تجديد الاشتراكية؟؟

في أواسط القرن التاسع عشر، استخدم التكييف (الليبرالي) ليحرم الخصوم من أهلية اشتراكية تسلطية ومركزة. وفي السنوات ١٩٣٠ لوحظ أن أولئك الذين انتقدوا الأورثوذكسية الاشتراكية قد ألبسوا اسمًا غريبًا: «اشتراكيون خونة». وبعد حوالي ٤٠ سنة، في عام ١٩٧٠ كانوا جميعهم الاشتراكيين الملاطفين لليسار الثاني ومداميك الأساس للاشتراكية الذين عوملوا «اشتراكيين – ديمقراطيين»، والممسكين «باليسار الليبرالي» أو اليسار الأميركي. إن لمن الصعب أن لا يرتبط بهذا التاريخ لمصطلحات تدل على الهرطقة الاشتراكية نعتُ الليبرالية – الاشتراكية المنتقد كثيرًا

اليوم. وربما سوف يعاد الاعتبار إليه في بضع سنين.

إن المجابهة بين أرثوذكسية اشتراكية مزعومة والأفكار التي يقدمها الليبراليون قد اكتملت بالطريقة ذاتها. وللوهلة الأولى، شوهد انتصار خصوم الليبراليين وحرمان الليبراليين من أهليتهم. وبعد خمس سنوات، وبعد عشرين سنة، وبعد قرن انقلبت الريح. وتوجب ملاحظة التصديق المرجأ للأطروحات الليبرالية في المجتمع وحتى وسط الحزب. وكان شكل هذا النصر الزائح دائمًا ولا يزال نفسه. فالتطور الأخير للحياة الاقتصادية والاجتماعية أظهر صحة الأفكار الليبرالية. إنه في تقبل هذه الأفكار فشلت الاشتراكية تباعًا في الحفاظ على أغلفتها المذهبية. وإذا كان صحيحًا أن الإيديولوجيات والمذاهب غالبًا ما عرف الليبراليون فيها انكسارات متكررة، فلا ننسى أن هذه الانكسارات كانت دائمًا تكافأ بانتصارات، مؤجلة ونهائية في التاريخ.

إن المعركة في سبيل تنمية الحريات الحديثة بعيدة عن الاكتمال. إنها تمارس ضد عملية تأحيد uniformisation اقتصادية. إنها تتفاعل ضد السيطرة على العالم من قبل قيمة وحيدة يجعل كل شيء لها مشترك في المقياس. إنها تقاوم ضد التجاوزات والتأصيلات الشعبوية للديمقراطية إنها ضرورية أكثر من كل وقت لجعل المجتمع واعيًا لذاته، ونقديًا، ولإيصال الفرد كي يفكر لنفسه في واقع اشتراكي. إنها أصبحت حيوية من أجل محاربة الهيمنة الثقافية والتوفيقات الحديثة.

وإذا كانت الاشتراكية لا تستطيع أن تأخذ هذه المعركة على عاتقها. وإذا كانت لا تستطيع أن تتحول إلى اشتراكية حريات، فإنه سوف يستنتج بأن دورها المحرر قد اكتمل نهائيًا. فمثل هذه الضرورة يجب على الاشتراكيين أخذها بعين الاعتبار: إعادة إيجاد معنى لاشتراكية قادرة على جعل الأشخاص أكثر حرية وأكثر استقلالية، في عالم منفتح ومشتت. وهنا يتعلق الأمر بتغذية حركة التحرر الحديثة التي توحدت معها الاشتراكية، ومع مبادئ احترام الفرد ومجتمع الحريات، وفي عالم تجعل فيه الثقافة الحديثة موحدة الشكل أكثر فأكثر. إنها هنا مغامرة سياسية حقيقية واجتماعية وثقافية. ولن يجدي شيئًا دفع هذه الضرورة في إعادة الصراخ بأن الليبرالين، هي مرعبة، أو في تحويل كل محاولة للاستناد على أفكار ليبرالية إلى فزاعة. ومرة أخرى أيضًا، لا يهم المصطلح هنا كثيرًا، فالأفكار وحدها لها حسابها، أفكار الحرية التي هي اليوم كما كانت لمرات عديدة في تاريخها مصدر تجديد للاشتراكية الفرنسية.

الإبداع

شعر

مقامات أخرى للجسد الغائب

صفاء ذياب

هذي الأرض

جلال خير بك

قصة

شتيوي ودندي

حسن حميد

زغرودة قوية.. في السبعين

رفيف قنديل

مقامات أخرى للجسد الغائب

شعر

صفاء ذياب ❖

الأرضُ برتقالةٌ
برتقالةٌ تطفو على زَبَدٍ
برتقالةٌ تُكتبُ على رُقَمٍ مسنونةٍ
ولها أبراجٌ خاويةٌ

-١-

مَنْ يدخلها ..؟
هذه الأبراجُ مَنْ

(❖) صفاء ذياب: أديبة وقاصة من القطر العراقي الشقيق. تنشر في الدوريات المحلية والعربية. لها عدة أعمال منشورة في مجلة المعرفة.

ينتفُ ريشَ القشورِ، ويبكي
كامرأةٍ
طلّقها الشجرُ؟

لكلِّ عالمٍ نفقٌ

وأجسادٌ مبعثرةُ المرايا
هنا.. أبي
وهنا جدي
وهناك مَنْ طرحوا برتقالاتهم
ثمَّ استووا كالقشرِ
فاندهشوا
زمنٌ أيبسهم
زمنٌ أخرجَ ألوانهمو بياضًا
فكانوا همو
حتّى اندهشتْ حدقاتهم
فانتشروا حبّات بلعتها برتقالةٌ
وانتثرتْ أجسادٌ
أيبستها الأرضُ- البرتقالةُ
وَهُمْ
جسدٌ يمضي
يتركُ حبَّةً،
حبَّةٌ تكبرُ... تغدو شجرةً

أوراقٌ تزرقُّ اخضرارًا
وجذورٌ تنغرسُ،
أوراقٌ تخضرُّ..
... تزدادُ انغراسًا
أوراقٌ تصفرُّ...
....
....
مَنْ ماتتْ قدماهُ الآنَ
فليقطعها.
والأرضُ...
تدورُ!

-٢-

هذه المياهُ حامضةٌ تترجرجُ
بينَ صقيعٍ دافئٍ
وهواءٍ يختطفُ الأخضرَ من مرفئه.

ولماذا نعصرُ الأرضَ
حينما نتوسَّدُ الزمنَ اليابسَ
ونقطعُ فيافيَ بينَ جسرٍ يرحلُ
وآخرَ محلولةٌ مفاصلهُ؟
أفلنْ تنطقَ الأرضُ؟
لثدييها اللذين أرضعا

ملايين القتلى؟
ليدين ما برحتْ تنظِّفُ النباشينَ
وتلهثُ خلفَ الأجسادِ؟
ولشمسٍ كلَّما نضحتْ قطرةً،
رمتْ فوانيسَ السماءِ احتراقًا؟
يُخبِّئُها الليلُ
فتنفلتُ إذْ ما يعاودُ غفوتَهُ.

دمٌ تُطيِّرُهُ الحماماتُ فينبثقُ الفجرُ
مايهمهُ دائمًا
كيفَ يحضِّرُ نفسهُ ويحتضنُ القمرَ
الموشكَ على الضياعِ
بيده الساعةُ الأولى
وخلفهُ الآلافُ تتشرَّدُ من هبوبِ النَّجمِ،
ومايطلقهُ
يداعبُ الضَّوءَ الساقطَ فوقَ القُبَّراتِ.
مايهمهُ دائمًا
كيفَ يجمعُ النجماتِ لوليمةٍ فاخرةٍ
وكيفَ يُترجمُ الليلةَ قصائدَ
تُدارُ بينَ قلبينِ عاشقينِ
بينما يبقى الله يقظًا- حسبَ مايُقالُ-
ينظرُ من كُوَّةٍ صغيرةٍ
في السماءِ
ويتركُ النائمينَ
حتَّى إشعارٍ آخرَ للخطيئةِ.

-٣-

دمٌ..
لهذهِ الأرضِ،
أنثى لاتملُّ مَنْ ينفخُ
كلَّ يومٍ قرابًا على ثديها.

أينَ أخذنا الأناملَ هربًا
من حُفَرٍ كأجسادنا؟
مُذَّاكَ
وهي تُقلِّي رؤوسنا بالترابِ
وتسكبُ الأباريقَ حدَّ التبرعمِ،
وهذي النباشينُ- أقصدُ الزهورَ-
ما وسعتْ صدورَ مَنْ جاءوا
ومَنْ ذهبوا
ومَنْ ذهبوا مرَّةً أخرى
ومَنْ يجيئونَ مرارًا
كأنَّا همو.
هذه النباشينُ
- أقصدُ النخيلَ والعنبَ والكالبتوزَ،
أقصدُ كلَّ ما يُزرعُ فوقَ رؤوسنا-

مذهَّبةٌ تلصفُ.

كلَّما اقطفُ وردةً
اقطفُ قلبَ جدّي
وكلَّما أزرعها
يؤلمهُ الغصنُ...

بينما نتركُ الأجسادَ تهوي
تسرقُ الأرضُ أحداقنا

وتزرعها الدودَ.
مرةً،
نَسيتُ أن تنبشَ فروتها
فجاءَ الطوفانُ.

— ٤ —

لستُ مَنْ يولدُ في الهواءِ،
أنا الذي خرجتُ من فوَّهةِ الترابِ
وتركتُ خلفي كلَّ مَنْ ذهبوا
ولا أنا الذاهبُ للماءِ
لأضرعَ المسافاتِ ذرَّةً ذرَّةً
لأبحثَ عن جسدٍ
رُبَّما جاسدتهُ
وأمكثُ قربَ اللهاثْ.
رُبَّما
نسيتُ ذاكَ الدمَ الفائرَ
قربي
وهرعتُ أصطحبُ السكاكين
مضلّلاً ملائكة الكروم
لئلا يسكروا
هُمْ..
واحدًا تركتهُ على يميني
وآخرَ ما انفكَّ يُفلّي رأسَ حبيبتي.

مُذَّاكَ...
ماتركتُ المواضيَ تتكسَّرُ
وتتَّسعُ كأصبعٍ ملتفَّة
تشيرُ إليَّ.

— ٥ —

هذه الأرضُ
بيتٌ كبيرٌ
هذه الأرضُ
تضيقُ تضيقُ
وتلتفُّ.

هذه الأرضُ
ماذنبها...
ذبحتها الحروبُ حتَّى أصبحتْ
برتقالةً.

هـــذي الأرض

شعر

جلال خيربك ❖

قلبي في هذا الكون–
المارقِ من زحْمِ الأصفادْ؛
يَتمنّى قطرةَ حبٍّ–
خضراء..
من قلب الجلاد!
قلبي:

(❖) جلال خيربك : أديب وشاعر من سورية. عضو اتحاد الكتاب العرب. له عدة أعمال منشورة.

لا وقت لديه ليبحث عن تفصيلِ-
النشأةِ والميلاد!
قلبي يتملّى
ويبحبشُ عن وطني...
في زَحْمِ ضياعِ الأوطانْ
قلبي يزجيك أيَا قلبي:
كي تبحثَ عن أرضي وبلادي
كيف تشاءْ
لكن:
بالله عليك أعدها إليَّ
كما كانت
أرضـًا من أيام زمانْ
قلبي:
للّه هو القلب الباحثُ في كل مكان
عن أرض يتوخاها العالم-
من شرقٍ أو غربٍ:
لتكون الحاضر والآتْ !!
قلبي..
والله هوَ..قلبي

ما زال حنونـًا يبحث عن ذرات-
أراضينا الضائعة-
في كلّ مكانْ !!

قلبي والله هو القلبُ...
قلبي والله هو العنوانْ
قلبي:
والله: مصيبتي الكبرى!!
لا يرضى إلا الوطن-
الأول والآخرَ-
شرقـًا أو غربـًا
وشمالاً وجنوبـًا
من كل مكانْ..
قلبي والله:
الوطن الأول والآخر:
من شرق الهضَباتِ وحتى
آخر ذرةِ تُربٍ من تلك الشطآنْ..
قلبي والله « مصيبتي!» الكبرى:
لا يعرف شرقـًا أو غربـًا
أوشَمالاً وجنوبـًا...
قلبي والله يريد حدودي
ويسيّج وطني
من أول ذرةِ تُربٍ فيه
وحتى آخر خطٍّ للطول وللعرض..
سكرانٌ حبّي والله..
فالأرض «عليَّ النعمة»:
تبقى العرضْ!

من منكم يبحث عن أرضٍ-
وتراب بين خطوط الطول-
وبين خطوط العرض؟؟
والله الله الله:
(عليّ النعمة) لهي العرض.
من شاء من الدّهماء البُرْصِ-
الحُمْرِ الشُّقْرِ:
مبيعَ الأرضْ:

والله الله الله الله:
الأرضُ الأرضُ الأرضُ الأرضْ:
فلتقرأ جُلّ صلاتكَ-
جُلّ سيوفكَ
جُلّ النّبضْ:
ما زال الوقت «مشاعـاً»:
كي لا تخسرَ هذي
الأرض !!

شتيوي ودندي

قصة

حسن حميد *

عدتُ إلى الدير متعبًا، مثقلاً بالأسى والحزن! ناديت غطاس، ورجوته ان يساعدني على خلع ثيابي. فاستجاب إليَّ، وهيّأ لي طعامي وشرابي.. ورجاني ان انام، فالرجفة ازدادت في اصابعي، ولوني مال إلى السواد قليلاً. وعيناي غارتا كثيرًا طيَّ اجفاني الطويلة!

كنت اعرف انني ارهقت نفسي ودمرتها ايضًا، وانا احاول حل مشكلة شتيوي ودندي! مشكلة تزداد في كل يوم اتساعًا كأنها بقعة زيت لاتكف عن الامتداد ابدًا. استمعت إلى شتيوي ودندي وأدركت أنهما عاشقان،لاحياة لهما خارج هذا العشق الجنوني. شتيوي مجنون

(*) حسن حميد: أديب وقاص من فلسطين. عضو اتحاد الكتاب العرب. رئيس تحرير مجلة الأسبوع الأدبي.

يطاردها في كل مكان تكون فيه. مجنون يشم رائحتها.. فيذهب إليها، يقول إن رائحتها شائعة في الأمكنة كلها، رائحة أشبه برائحة أشجار الغار والطيون. ودندي لاتصد عنه، ولكنها تخاف كلام الناس، تخاف أهلها، تقول له اصبر، وكف عن ملاحقتي والسؤال عني. دع الناس ينامون ليلة واحدة دون أن يتكلموا عنا. لكن شتيوي لايستجيب لها، يقول إن آخرين يأخذونه إليها، وإن آخرين يرشدونه إلى الأمكنة التي تكون فيها، وإن آخرين يسمعونها، فيعرف ماتقول، وإن آخرين يدركون مشاعرها فيحسّ بها! كثيراً ماوجدوه نائماً أمام باب بيت أهلها الوسيع المترامي الأطراف، وكثيراً ماوجده أبوها نائماً فوق أسطحة البيت أيضاً، وكثيراً ماوجده داخل (مراح) الماشية، وفي التبان، وقرب كواير القمح والذرة، وفي شون الجلة والحطب، وداخل معالف الحيوانات. أحبها بجنون، فأحبته هي بجنون أيضاً ! تقول إنها لاتدري كيف تجد نفسها بقربه. تحلف الأيمان الغليظة ألا تقابله، أو تحادثه، لكنها ودون وعي منها لاتجد نفسها إلا معه، يتبادلان الأخبار، وينسجان الأحلام معاً.. فلا يمضي أي منهما إلا عندما يشعران بأن الموت دنا منهما أكثر مما ينبغي! فيفران طالبين النجاة. مرات عديدة ضربه أبوها كما ضربها تماماً، ومرات عديدة أيضاً حرمها أبوها من الخروج، فحبسها في البيت، كي لا تخرج إلى الحقول، أو نبعة الماء، وكي لاتزور أحداً، أو يزورها أحد. ومع ذلك كان شتيوي يلاقيها، ويحادثها.. ويراودها من أجل أن تهرب معه، لكن دندي ترفض. تقول له لن أتزوج غيرك.. اطمئن ولن أهرب معك.. اقنع، وسأتزوجك هنا، وبموافقة أبي.. صدق! فيطير عقل شتيوي، وهو الذي يدرك تماماً مدى كراهية أبيها له، رجل أشبه بالجدار، وجهه مغلق، وعيناه تقدحان ناراً، وفي صوته رعدة تطرح الحامل، له يدان أشبه بالصخر، لم يُر في حياته مبتسماً. لقد حلف ألف يمين بأنه على استعداد لأن يزوجها لكلب ولايزوجها له. وأن يرميها في بئر، ولا يرميها له. ومع ذلك تقول دندي له: اصبر! لقد طق، وذاب، وصار شريد الحقول، والدروب، والأشجار.. إن مشى في الدروب رآها مقبلة نحوه، وإن جلس تحت الأشجار رآها تجلس فوق الغصون حارسة له: وإن اختفى في الحقول بين النباتات والزروع.. أحس بخطوها يقترب منه! باتت دندي أنفاسه التي يتنفسها! لاوقت له ولاحياة ولاتفكير بعيداً عنها. ودندي تدرك ذلك. تراه من بعيد يرابط مقابل البيت مثل العسكر، لكي يراها وحسب. ثلاث سنوات

مـرت، وهـو يحّـوم حـولهـا مـثـل طـائـر طريد، وأبوها يـلاحقه، إن ظلت حبيسـة البيت يرسل إليـهـا إحـدى صـديقـاتـهـا لتسـأل عنها، ليعرف أخبـارهـا، كـان لايعـرف الـنـوم أو الراحة.. إلا عندما يعرف مـاذا أكلت دندي، ومـاذا شـربت، وبمـاذا تفكر! ومع ذلك لايذهب إلى بيته، بل يظل يراوغ حتى يقترب منها المسافة التي تمكنه من سمـاع صـوتهـا، أو رؤيتـهـا! لذلك كـان كثيرًا ماينسى نفسه فوق سطوح بيتهم، أو قرب (بوايك) الحيوانات لاتهمه الرائحة، ولايخشى البـرد! دندي تقـول إنه مـجنون، وهي تحب جنونه. قبل أيام اشتـاق إليـهـا بـعـدمـا احـتـجـبـت عـنـه طـويـلاً، بـدا مـثـل الوحش الجائع الذي يعرف مكان الأغنام كما يعرف مكان صاحبها، ومع ذلك يخاطر ويقـتـحـم (مـراح) الأغـنـام ليـظفـر بشـيء يُسكت جوعه، أما الخوف من صاحبها فقد محاه الجوع. هكذا بدا شتيوي. الدنيا مطر غـزير، ووحـول، وسـيـول جـارية، وضـبـاب شـديد، وكـلاب تنبح، وقـطـط تمـوء، ورياح تعصف.. وشتيوي يحّـوم حـول البيت مثل الوحش الكاسـر.. يريد رؤية دندي بعد أن غـابت عنه أيامًـا. لـم يرهـا أمـام البـيت، ولافي الدروب، ولم يتمكن من إرسال إحدى الصديقات إليها.. أحسّ أن الهواء ينفذ، وأن الروح تتأهب للانطفاء الأخير لذلك

جاءهـا لـيـلاً. جاءها في آخـر الليل بعدما أيقـن أن الجـمـيـع نامـوا، وأن والـدهـا نـام أيضًا. دفع بوابة البيت الكبيرة .. فمانعته، كانت مغلقة تمامًا، حاول مرة أخرى إلا أنها صرّت بقسوة بالغة.. أحسّ كأنهـا جـرس ينبه النيام بأنه قادم. فتجاوز البوابة، مضى إلى السياج الشوكي، المحاط بنباتات الورد الشوكية، راح يعد مساحة السياج بخطواته، لكي ينفـذ من مكان خلـي يعرفـه..، وفعلاً تحـسـس المكـان الشـاغـر مـن السـيـاج.. ودخل.. ذهب في وجهه كلب الدار ونبحه، فرمى له قطعًا من الخبـز جعلته يسكت طوال الليل، واقترب من الأبواب، كان البيت مؤلفًا من ثلاث غرف، غـرفـتـان للنيـام، وغرفة ثالثة فارغة مخصصة كمضافة. لم يدر كيف أرتج عليه، فدفع الباب الذي ينام وراءه أبوها وأمها وأخوها الصغير، دفـع الباب ونظر إلى الداخل، كان ضوء القمر نحيلاً ومع ذلك رأى أول ما رأى.. أمـهـا.. كانت في طرف الغرفة القريب من الباب.. فـنـكـص إلـى الـوراء، تـراجـع كـأنـمـا شـلّه الخوف، أغلق الباب بهدوء شديد، ثم قام بربطه بسلك معدني ربطًا محكمًا.. بحيث إذا مـا استـيـقـظ أبـوهـا.. لـن يـتـمـكـن من الخـروج قـبـل أن يخلـع البـاب، أو يـقـطـع السـلـك المـعـدنـي.. أو قـبـل أن يفكه هـو بنفسه. ثم مضى إلى الغرفة الثانية، دفع

الباب، وأطلق بصره إلى الداخل، فرأى دندي وثلاثًا من أخواتها ينمن مجاورة في صف واحد، لم يتعرف بالضبط أيًا منهن هي دندي.. وحين عرفها وجدها تغط في نوم عميق، شأنها شأن أخواتها من حولها، لذلك وضع يده على فمها بهدوء ولطف، وباليد الثانية قرص أنفها قرصة عنيفة، فضجت دندي في مرقدها، ثم خمدت، وكأنها في حلم، فعاود قرصها ثانية وبقوة أشد، فانتفضت دندي، مهمهمة من تحت يده.. لحظتئذ، همس شتيوي بحدة محذرًا إياها من الصراخ، واكتفى بأن قال لها: أنا شتيوي. فهمدت دندي في مكانها، ورفع شتيوي يده عن فمها، وراحت هي تلتهم وجهها براحة يدها، غير مصدقة لما يحدث. كلمة واحدة قالتها له، وقد رأته يسحبها من فراشها، ويخرجها إلى خارج الغرفة..

«مجنون»! كررتها مرات عدة، وهو يمشي بها.. حافية لاتدري إلى أين يقودها هذا المجنون في آخر الليل. أخذها إلى (مراح) الحيوانات إلى حيث الزبل، والروائح، والتبن المبلل، والعفن، والوحل، والمطر الغزير.. وأدخلها إلى إحدى بوايك الأبقار غير حافل بحذرها، وهمسها، وشدها له، ونهيها عما يفعل وفي داخل (الباكية).. وقرب الأبقار، وبين أرجلها، انطرح الاثنان مجاورة فوق كمية من التبن، وغابا في كلام، وعتاب، وهمس، ووشوشات، ولمس، وأحلام.. غير حافلين بحركة الأبقار، ولا بالروائح، ولا بأكوام الروث.. بل لم يشعرا بالبرد.. على الرغم من أن التبن تحتهما مبلول، وأن السطح (يدلف) فوقهما مباشرة. كانا في عالم آخر. عالم لاخوف فيه، ولاحسابات، عالم يخصهما وحدهما، لا أصوات فيه سوى صوت المطر، واجترار الأبقار، واصطخاب الريح، وهمهماتهما المبحوحة!

ولم ينهضا إلا مع ضوء الفجر، وقد تبللت ثيابهما وتوسخت بالوحل والروث. تقاودا معًا إلى أمام غرفة دندي، وهنا حار أيٌّ منهما يفلت صاحبه أولاً. نسيت دندي أنها في البيت، ونسي شتيوي أنه يخاطر بروحه. وقفا أمام باب الغرفة طويلاً.. حتى ليحسب الناظر إليهما أنهما شجرة ليس إلا، إذ ليس بمقدور كائن بشري، أيًا كانت طاقته، أن يحتمل المطر، والبرد.. وقوفًا دونما حركة لوقت بدا وكأنه أطول مما ينبغي، أخيرًا.. عاد شتيوي، لابّد أنّ دندي أفلتت نفسها منه، أو لعل الخدر أصاب ذراعيه، أو أن قدميه خارتا فجأة، فانسلت دندي منه ودخلت إلى غرفتها، عاد شتيوي بعد أن فكّ رتاج باب غرفة والدها، ومضى بعيدًا عن البيت، بعد أن اجتاز خلوة

السياج، مشى ببطء شديد دون أن يحفل بالمطر، بدا وكأنه كائن مشتق من المطر.. وبدل أن يمضي إلى بيته، جلس، بعيدًا، يراقب الفجر وهو يجلو بيت دندي، وهو ينكشف عن بابها.. وعن قامتها، وعن ضجة الصباح الآسرة. وكأنها كائنًا ما أخبر دندي، بأن شتيوي على مبعدة منها، على مرمى نظرها، فنظرت نحوه، فهب واقفًا يلوح لها بيده مثل المجنون، فما كان منها لكي تخفض يده إلا أن تلّوح له بيدها.. وتتوارى!

❖ الحاشية الأولى

ياإلهي،

كلما أتذكر شتيوي تضج روحي بنشوة الحب. ويغص قلبي.. خوفًا من الأيام القادمة. كنت أخاف عليه من دندي. دندي التي ستكون بمثابة الطعم الذي يصطاده بفخ والدها تخوفت أن يأتيها ليلاً.. أبوها يترصده، وفي لحظة تهور.. وغفلة يقتله، ويعلن للناس جميعًا، في الشماصنة، وغير الشماصنة، أنه حمى عرضه، وصان شرفه، وأنه قتل المعتدي. وشتيوي ليس معتديًا، كان محبًا وحسب. لم يؤذ دندي، ولم يسئ إليها. كان يكتفي منها بالكلام، والهمس، والمحبة الصافية تمامًا، مثلما تكتفي هي منه بالكلام والهمس والمحبة الصافية أيضًا. اثنان بريّان نشوتهما في تلاقي أيديهما، وفي مجاورتهما، وفي مخاطباتهما.. اثنان يعيشان على خبزهما ومائهما: الكلام والنظر!

جاءني شتيوي مرة، إلى هنا، قال لي: أنقذني ياسيدي. ليلاً رأيت الله يعاقبني! قلت: كيف ؟! قال: ليلة الأمس ذهبت إلى دندي، كنت قد أرسلت إليها وعدًا لرؤيتها ليلاً مع إحدى صديقاتها. قلت لصديقتها قولي لها لابّد لي من رؤيتها هذه الليلة.روحي نشفت، وجسدي هدّه التعب والسهر. قولي لها أن تريحني، أن تلاقيني حالما ينام أهلها. فوافقت. جاءت صديقتها وأشارت إليَّ بأنها وافقت. رقص قلبي وابتهج، فأنا سأراها ليلاً، رحت إلى البيت وسخنت كمية من الماء، وغسلت وجهي ألف مرة ومرة كي يكون لائقًا بنظرها، وغسلت يديّ ودعكتهما بنباتات النعناع البري ألف مرة ومرة.. ونقعتهما طويلاً في الماء الساخن كي تطريان.. من أجل مصافحتها. وبخرت ثيابي بعود كامل من البخور. وما أن امتدّ الليل قليلاً حتى أتيتها. كانت أضواء البيت تتراقص في غرفه الثلاث، فانتظرت بعيدًا وأنا طيَّ هواجسي، وأفكاري، وأحلامي. كنت أفكر بما سأقوله لها، وأهجس بما ستقوله لي.

لذلك لم أفطن إلى أن قدمي قادتاني إلى بيتها فأصبحت قرب السياج تمامًا،

ولولا العتمة الفضية.. لانكشف أمري، ومع ذلك، وحين هممتُ بالابتعاد سريعًا.. رأيت رجلاً يخرج من البيت. إنه أبوها بلا شك، فمشيت مبتعدًا عنه فوق خطا سريعة جدًا، وأوجدت بيني وبينه مسافة جيدة، كنت أتلفت ورائي فأراه يمشي خلفي.لابدَّ أنه كشفني. لعله كان يترصد قدومي إلى البيت، وأنه كان ينتظرني حتى أنفذ من السياج أو أقفز عنه، لذلك لحق بي حين رآني أبتعد. مشيت بعيدًا كثيرًا عن البيت، وهو ورائي يلاحقني. كنت أمشي، وكان يمشي. وما من ستارة لنا سوى هذا الليل الفضي، والبرد الشديد. ابتعدنا كثيرًا عن البيت حتى غاب، وأنا مازلت أمشي وأبوها ورائي تمامًا. كنا نمشي بتوازن أدهشني. فلا هو يلح في الخطو لكي يدركني ولا أنا أهرب على عجل كي أغيب عنه. لكن، وحين مشيت مسافة بعيدًا جدًا.. وكدت أصل إلى أطراف القرى القريبة من الشماصنة.. شعرت بالتعب، ومع ذلك قاومت قليلاً وواصلت المسيرة في الدرب، غير أن التعب أثقل خطوي.. فالتفت إلى الوراء فإذا بالرجل يكاد يدركني.. لذلك تنحيت جانبًا عن الدرب ولذت بصخرة.. مسلمًا أمري لله لقناعتي بأن الليلة كانت كحلية من أولها، ومن عجب أن الرجل تخطاني دون أن يبحث عني، ودون أن يتلفت حوله، وحين نظرت إليه بتمعن دهشت، لأنه لم يكن (أبوها)، كان رجلاً من إحدى القرى، جاء إليهم زائرًا، وها هو، بعد، سهره، يغادرهم إلى قريته. لحظتئذ ضربت رأسي بالصخرة، وناديت في الليل العميم: يارب اغفر لي!! ولاتعاقبني!

وصمت شتيوي، ونظر إليَّ، بعينين دامعتين، وقال:

- « أكان الرب، ياسيدي، يعاقبني في تلك الليلة»؟!

فلم أجب، لأنه انهار مع بداية شروعي بالكلام، وغرق في همهمات ودموع.. ولم يكن له من ملاذ لحظتئذ.. سوى صدري، فاحتضنته طويلاً حتى هدأ..!!

* الحاشية الثانية

جاءني شتيوي إلى الدير مرة أخرى.

كان رجلاً من خيال. طال شعر رأسه، وضاق صدره وضمر، وتوارت عيناه في تجويفهما، شفتاه ترجفان، وأنفه مندى، وأصابع يديه بادية العروق! قال لي:

- «أرجوك ياسيدي، استمع إليَّ، وقل لي هل كان الله، في ليلة الأمس، يعاقبني»؟!

قلت:

- «وماذا حدث أيضًا»!

قال: ذهبت إلى دندي ليلاً. لبست ثوبًا نسائيًا. وضفرت شعري في جديلتين، ها

انت تراه طويلاً. سلمت على أمها، فعرفتني، وكظمت. نادت دندي، وقالت لها خذيه إلى السطح. فأخذتني. أظن أن أخواتها عرفنني أيضًا، فقد رأيتهن يتغامزن عليّ. كان أبوها يجالس نفرًا من أبناء القرية، لم أهتم بهم، ولم أسع إلى معرفتهم. أخذتني دندي إلى سطح، فجلست وإياها أمام السماء، كانت العتمة مطبقة، والقمر غائبًا. كنا ننتظر طلوع القمر. قلت لها: ساعة.. ويطلع القمر.. وعلينا أن ندعو الله مع أول ظهور له، أن نطلب.. من الله أن يجمعنا، وأن يفك محنتنا. فقالت: سندعو الله أن يرقق قلب أبي علينا. هو مظلتنا. قلت: سندعو الله أن يرقق قلبه وأن يرضى عنا أيضًا! فوافقتني! لم نجلس سوى لحظات فقط، وربما جلسنا طويلاً لكني أحسّ أنها لحظات فقط، أي أن كفيّ لم تدفأ في كفها بعد ولم أقل لها جملة واحدة مما هيأته.. حتى جاءت أمها. بدا وجهها بلا دماء، أشعرتنا بخوفها الهائل، وقالت لدندي: أبوك سيصعد خلفي الآن! وقالت لي: اهربْ.. قبل أن تفضحنا. فنهضت، لم يكن أمامي من خيار سوى أن أتعلق بطرف جسر خشبي يوازي حافة السطح، تعلقت به فتدلى جسدي في الفراغ. أنا إن سقطت سأسقط على رجم من الحجارة المسننة، ستكون سقطتي موتي، وستكون الحجارة مقبرتي!

فعلاً، ما ان تعلّقت بطرف الجسر وتدليت..، حتى سمعت الأب يقول لهما:

- «أأنتما هنا في هذه العتمة..»!

فتقول الأم:

- «ننظر في السماء»!

فيقول الأب:

- «.. إنها بلا نجوم، بلا قمر»!

فتصمت الأم، وتظل دندي على خرسها.. لابدّ وأنها تفكر بي، وبما سيحدث إن اكتشف أبوها تعلقي بطرف الجسر! لاشك أن قلبها الآن يضرب كالطبل.. تمامًا مثلما هو قلبي يكاد يخرج من صدري! أحسُّ بخطوات الأب تجول فوق السطوح، إنه يرمي بصره إلى البعيد، لعله يكتشف حركة، أو جسدًا، أو سرًا. يجول ويجول.. دون أن يراني وكأنني مغطّى بستارة العتمة الأزلية. كنتُ وكلما اقترب مني.. أحس بالرجفة تأخذني، وأظن أنه لن يلبث إلا لحظات ويدوس بقدمه الثقيلة يدّي المعلقتين بطرف جسر البيت الخشبي. لابّد أنه سيقطع أصابعي.. لكن الرجل يظل يمشي، فتبتعد خطواته عني، وأنجو من هذه الدورة الجديدة. كنت أناجي اللّه أن ينزل الرجل، أن يدوخ من الدوران فوق السطوح.. فيهبط، لكنه ظل يدور ويدور!! وكأن دندي لم تحتمل المشهد، لأنه بلا شك

مشهد بالغ الألم والتعذيب.. فهبطت دون أن تستأذن أمها. هبطت مثل العاصفة. سمعت حفيف ثوبها.. وكأنه أجماتٌ من القصب تستلم لاندفاعات الريح الشديدة، وحين يبتعد الرجل إلى الطرف البعيد من السطوح.. تهبط أمها أيضًا وهي تهمهم بكلمات لم أفهم منها شيئًا، لعلها تعتذر منه.. فتهبط، إنهما، دندي، وأمها، كانتا خلاصي في تلك الليلة، فما أن هبطتا، حتى هبط الرجل، ومع ذلك لم أطمئن فأعاود الصعود إلى السطح إلا عندما تأكدت من أن الرجل صار في الداخل، لأن سعاله المتعالي راح يصل إليَّ بوضوح شديد. عندئذ.. لا أدري كيف جاءتني القوة مرة ثانية، فدفعت جسدي إلى الأعلى، وتسلقت السطوح، فتمددت بكامل جسدي، وقد أحسست بأن الخدر يلفّ جسدي تمامًا. وفي لحظة من اللاوعي خمنّت أن دندي ستعود إلى السطح حالما ينام أبوها وأمها. إنها بلا شك لن تنام قبل أن تتفقدني وتطمئن عليَّ. لذلك ظللت متمددًا طوال الليل فوق السطح، لم أشعر بالبرد، ولم أخف من عودة الأب، ظللت أنتظر دندي، وطلوع القمر!

ولا أدري، الآن، إن كانت دندي قد صعدت إليَّ، فاطمأنت إلى نجاتي، كما لاأدري إن كان القمر قد طلع في آخر الليل.. لأنني، وفي غبشة الفجر تمامًا، استيقظت من نوم عميق.. فوجدت نفسي مبللاً بالندى.. فنهضت مذعورًا ودون وعي مني.. هبطت بهدوء، ولم أقو على مغادرة البيت قبل أن أدفع باب غرفة دندي.. لأراها وهي في نومة الصباح الهانئة!

- «سيدي، قل لي، هل كان الله، في ليلة الأمس، يعاقبني»!!

* الحاشية الثالثة

جاءني في الصباح والد شتيوي.

رجل عجوز ضامر بالكاد يدفع قدميه ليمشي.

قال لي:

- «الحقني ياسيدي، الحق شتيوي.

لقد قتلوه، ورموه في البئر»!

طار صوابي. كنت أخاف على شتيوي، وأحبه. فهززت الرجل وسألته.. إن كان متأكدًا مما يقول، فقال:

- «شتيوي لم ينم في الدار»!

قلت:

- «ليلة البارحة فقط»؟!

قال:

- «له ثلاث ليال.. ياسيدي»!

قلت:

- «وكيف عرفت أنهم رموه في البئر»؟!

قال:

- «سمعت أنينه، اقتربت من البئر وأنصتُّ، كان أنينه يصل إليَّ بوضوح»!

عندئذٍ لم أسأل الرجل من هم الذين رموه في البئر! ولم أقو تكذيبه أو الشك في روايته. لذلك طلبت من غطاس أن يجهز العربة لكي نهبط إلى القرية لنرى، بالضبط ماحدث! لحظات، وانطلقنا في العربة، كان غطاس صامتًا، والرجل يبكي.. وأنا أصلي!

وحين وصلنا إلى البئر. هبطنا جميعًا. واندفعنا نحو الفتحة تمامًا، كانت الفتحة مغطاة بأعمدة خشبية متشابكة فوق فوهة البئر، مشدود عليها حبل ثخين ينتهي بدلو من الكاوتشوك. أنصتنا معًا، غطاس، والرجل، وأنا.. لكن لم نسمع شيئًا. ولكي نجدد الإنصات مرة أخرى، طلبت منهما أن ينصتا أكثر.. ولكن دون جدوى أيضًا، لم نسمع أي شيء، لحظتئذٍ، وحالما تبادلنا النظرات شرع والد شتيوي يبكي ويلطم على وجهه، وهو يقول:

- «مات شتيوي ياسيدي. مات»!

فأخذته إلى صدري، وهدّأته، لكنه حين رأى زوجته قادمه نحونا تتعثر في مشيتها، يسبقها نفر من أولاد القرية، عاود البكاء واللطم، وراح يصرخ:

- «قتلوا شتيوي، ياسيدي، قتلوه»!

فسألته:

- «من»؟!

فقال:

- «دندي، وأبوها»!

كنت متوقعًا أن علاقة شتيوي بدندي ستكون هي السبب لذلك انطلقت بالعربة، يقودها غطاس، إلى بيت والد دندي.. وحين وصلت إلى البيت لم أجد أحدًا في البيت سوى دندي وأمها! فسألتهما عن شتيوي. فاظلم وجه دندي واعتكر. قالت دون وعي منها:

- «هل حصل له شيء.. ياسيدي»؟!

قلت مبتسماً:

- «إنه بخير..، لكن منذ متى لم ترينه يادندي»؟!

قالت بلجلجة وارتباك وهي تنظر إلى أمها متوجسة:

- «منذ ثلاثة أيام، ياسيدي»!!

فسألتها:

- «وهل أخبرك بغيابه..»؟!

قالت، وقد خفضت رأسها:

- «أجل ياسيدي»!

قلت، وقد عادت الحياة إلى روحي:

- «وأين هو..»؟!

قالت:

- «ذهب إلى مرجعيون، في لبنان،

من أجل أن يشتري لي أساور فضة»!

وصمتت، ثم أضافت:

- «حاولت أن اقنعه بأنني لا أحب الذهب ولا الفضة، وأنني لا أريد منه شيئًا، إلا انه أصرّ. قال لي: لقدرآني في الحلم، وأنا أغني، وأخشخش بأساور الفضة.. وحين سألني عن الأساور قلت له: إنها من مرجعيون. لذلك حين استيقظ حلف ألف يمين أنه لن يبيت في القرية حتى يعود إليّ بأساور الفضة من مرجعيون»!

يا إلهي، ماذا أسمع؟! ومن أصدق دندي أم والد شتيوي الذي سمع أنين شتيوي في البئر؟! ومع أنني كنت أميل إلى تصديق رواية دندي، قلت لدندي وأمها.. بأسىً:

- «يبدو أن والد شتيوي جن، فقد جاءني قبل قليل، وأخبرني أنه سمع أنين شتيوي في البئر. قال لي لقد قتلوه ورموه في البئر»!

فانكمشت دندي على نفسها، وتهاوت على الأرض فجأة مثل شجرة اجتثت من جذورها، وسألتني أمها:

- «ومن قتله ياسيدي»؟!

قلت وأنا أبتعد:

- «يقول دندي.. وأبوها»!

وعدت بالعربة إلى البئر تاركًا المرأتين خلفي في حيرتهما الضافية. وهناك، عند البئر، جاء بعض الرجال بسلالم طويلة، وحبال، وراحوا يتناوبون على النزول إلى داخل البئر. كان الشيخ المصباحي يُشرف عليهم. بحثوا عن شتيوي ساعات طويلة.. إلا أنهم لم يعثروا عليه. أخرجوا من داخل البئر، قطعًا من الحديد، والتنك، والدلاء، والحبال، والكاوتشوك، والجلد، والعظام، والأواني.. والخيش.. لكنهم لم يعثروا على شتيوي! عندئذ. هدأت روحي، وصدقت رواية دندي تمامًا التي أعدتها على مسامع الشيخ المصباحي، فصدّقها أيضًا. لابدّ أن المجنون ذهب إلى مرجعيون بحثًا عن أساور الفضة !! أنا اقتنعت بهذه الرواية، لكن من يقدر على إقناع والد شتيوي وأمه بأن ابنهما مجنون، له ثلاث ليال في الغياب.. يبحث عن أساور فضة لزنود البنت دندي لكي تتزين بها، تمامًا كما رآها في الحلم تخشخش بها.. وتغني!!

❖ تذييل أول

شكوكنا بأن شتيوي مات تضاعفت كثيرًا.. فقد مضت، شهور عديدة، ولم يعد!! المجنون دمّر والديه بالحزن وهجر الديار، كما دمّر دندي بالقلق، وبجمر الانتظار!!

❖ تذييل ثانٍ

بعد شهور قاربت السنة، عاد شتيوي. صار النبأ الطالع في القرية. جاء ومعه أساور الفضة. قال: ماكان لي أن أعود من مرجعيون من دون أساور الفضة التي وعدت بها دندي! جاء فمحا دموع والديه، تمامًا مثلما محا لوعة قلب دندي.. وخوفها من لوثة الغياب!!

❖ تذييل ثالث

فيما بعد، عرفت منه أنه ذهب إلى مرجعيون ماشيًا لأنه ماكان يملك أجرة الركوب. قضى أربعة أيام في الطريق حتى وصل إلى مرجعيون، ومرض أربعة أيام أخرى، وحين تعافى جال في القرية بحثًا عن الفضة فرأى الأساور التي تخطف الأبصار سأل عن ثمنها،فوجده غاليًا جدًا، بالطبع كان غاليًا لأنه لايملك منه بارة واحدة! لذلك انخرط في العمل،اشتغل في البيارات، ونام فيها. اشتغل موسمًا كاملاً، حتى هدّه التعب، وحين أخذ أجرته وجد أنها لاتكفي لشراء أساور فضة تملأ زند دندي.. لذلك عمل عند حداد من بيت بيضون.. اكتوى بالنار، والحديد، واستنشق الرماد، ونفخ بالكور حتى انقطعت أنفاسه.. ظلّ يشتغل عند الرجل حتى وفّى المبلغ المطلوب.. وبه اشترى أساور الفضة للبنت دندي.. وعاد ماشيًا من مرجعيون إلى الشماصنة! عاد ليرى حلمه يتحقق.. وقد تراصفت الأساور في زند دندي، وليسمعها تخشخش ملء أذنية.. كلما دنت منه!!.

❖ ❖ ❖

زغرودة قوية... في السبعين

قصة

رفيـــف قنديــل ❖

انطلقت زغرودة قوية.. قوية.. حتى اهتزت جدران البيت العتيق الذي انطلقت منه وكادت أن تسقط وتتداعى.. امتدت يد والدتها المرتعشة.. وحلّت لها ضفائرها الطويلة التي تسرح على ظهرها كسنابل القمح الذهبية.. وراحت تمشطها وهي تبكي.. سيأكلون في الغد لحماً وأرزاً... سينامون مدفأة.. سيجلبون من دكان العم (شفيق).. دفاتراً وأقلاماً للصغار.. وعلبة دخان لأبي محمود..

فجأة جاءت شقيقتها الصغيرة ضاحكة مزغردة وهي تحمل بيديها طرحة وبدلة عرس بيضاء من الدانتيل.. أرسلها العريس للتو إلى عروسه الجميلة..

(❖) رفيف قنديل: قاصة من سورية. تنشر في الدوريات المحلية والعربية.

انتزعت عدد من النسوة القريبات عن جسـدهـا الفاتن أسمالها البالية، ثم ألبسـوهـا الثوب الأبيض .. وضعوا على رأسـها تاجًا برّاقًا.. رسـموا لـها على عينيـها الخضـراوين خطوطًا من الكحل الأسود.. صبغوا لها شفتيها الممتلئتين، وخدودها المكتنزة بألوان حمراء.. وانطلقت الزغاريد من جديد.. تلك هي خديجة العروس الصغيرة ابنة الرابعة عشرة من عمرها.. ذات الجمال الساحر والفتنة الطاغية الأسرة.. بالأمس كانت خديجة (تجلي) الصحون.. تنظف الأرض في دار أحد الأسياد .. أما اليوم فهي عروس كالقمر تزف إلى عريس جاءها من حيث لاتدري ولاتعلم .. البارحة فقط زارتهم مساء بعد غياب الشمس جارتهم أم عبود... همست في إذن والدتها كلامًا كثيرًا.. واقتربت من والدها المخمور الملقى على فراش ممزق تفوح منه رائحة العرق.. وحدثته.. كان وجهها يستفيض بحركات تدل على أهمية الحديث والحوار.. وبعد ساعتين دخل أناس كثر إلى منزلهم..

نادتها والدتها بصوت رقيق يرقص فرحًا، وطلبت منها إعداد (إبريق الشاي) وتقديمه للضيوف.. وحين أصبحت خديجة أمام الضيوف لم تقو على النظر إليهم.. ولم تستطع التماسك، فراحت يداها ترتجف وكؤوس الضيافة تتراقص مع صوت الشاي.. الذي كان يتلاطم داخلها.. ثم ينهمر على الجانبين حتى كادت الكؤوس أن تفرغ..

.. عندها سمعت أحد الضيوف يقول.. لاتخافي.. هيا هاتي ما لديك.. وحين هربت منها نظرة إليه، رأت أمامها رجلاً يتجاوز السبعين من عمره على أقل تقدير وحساب.

زغاريد أخرى انطلقت.. دوت في أرجاء الفضاء... في تلك الليلة الهاربة من شتاء عاصف، ليلة اشتد بردها وانهمرت أمطارها.. وقصفت رعودها، ومع ذلك، فقد سمعت خديجة صوت سيارة تقف أمام باب المنزل.. إنه العريس.. صاحت أختها..

اقتربت منها إحدى النساء.. جعلت فمها قريبًا من إذنها وحدثتها قليلاً.. أسرعت أمها إليها تقبلها ثم وضعت لها على رأسها وأكتافها.. ملاءة صوفية مهترئة.. أمسكتها من يدها وهي تقول لها هيا اذهبي إلى العريس.. امسكي بالملاءة جيدًا حتى لاتبتل ثياب العرس النظيفة..

وهكذا اقتلعوها من أحضان أمها قبل أن يكتمل نضجها... اجتزوها من غفلتها... من سنواتها القليلة الفضة.. من حاجتها إلى الأم والأب قبل الزواج.. وأرسلوها هدية بيضاء إلى زوج لاتعرفه إلى حياة ما عاشتها.

أسدلت النسوة على وجهها الجميل

الطرحة البيضاء وهن يطلقن الزغاريد.. بينما فتح الأولاد الذين تجمعوا أمام المنزل باب السيارة التي كانت مزينة بالورود والأزهار وقد بللت الأمطار ثيابهم وأقدامهم شبه العارية.. ومع ذلك كانت وجوههم تشتعل جمرة رغم برد هذه الليلة.. وهم يرون تفاصيل الحكاية الحالمة..

جلست خديجة في السيارة... لم ترفع رأسها... ولم تحاول أن تنظر إلى العريس الذي كان يقود السيارة بنفسه.. لأن كل ما فيها كان يختلج ويرتعش.. ارتحلت روحها من جسدها الذي أضحى باردًا كالثلج.. انكمشت أساريرها حتى بدت وكأنها مريضة سقطت عنها أثواب الصحة.. تقلصت.. ارتعدت.. ثم بكت..

إنها المرة الأولى التي تخرج فيها من المنزل في هذه الساعة المتأخرة من الليل.. إنها المرة الوحيدة التي تجلس فيها مع رجل غريب عنها في مثل هذه السيارة الفاخرة..

وفجأة امتدت يد العريس.. رفعت عن وجهها طرحة العرس البيضاء.. مسحت لها الدموع عن وجنتيها.. فزلزلت أوصالها.. وازدادت رغبتها في البكاء.. دارت رأسها نحو الطرف الآخر للسيارة وقد راودتها فكرة غريبة.. وهي أن تفتح باب السيارة وتلقي بنفسها على الأرض.. اشتدت وطأة هذه الفكرة.. أصبحت أمرًا صارمًا جاءها من الأعماق.. توالدت داخلها لحظات القهر والضياع والخوف من المجهول.. ومن طفولة تكسرت براءتها في مثل هذه الليلة.. الظلماء.. تكسرت على ضحكات هذا الرجل التي باتت تسمعها الآن.. هذا الرجل الذي راح يقترب منها يروم نشب مخالبه في جسدها اللين اللدن.. وحين امتدت يدها إلى باب السيارة لتفتحه وتلقي بنفسها.. كان العريس أسبق إليها... حيث أمسك بها.. شدّها إليه.. احتضنها بين ذراعيه .. ودون أن تدري فتحت عينيها.. لتجد نفسها أمامه .. أمام ذلك.. الرجل الذي يتجاوز السبعين من عمره..

❖ ❖ ❖

آفاق المعرفة

حوار العدد

متابعات

كتاب الشهر

نحن والآخر في الخطاب الروائي الحواري: سويسرا أنموذجاً

نبيل سليمان ❖

مقدمة:

اقترنت سيرورة الرّواية العربية منذ البداية بالاشتغال على ما سميته منذ عام ١٩٨٥ بوعي الذات والعالم[1]، أي -بحسب كثيرين- وعي النحن والآخر، وإذا كانت الرحلة والسيرة هما الحامل الأكبر لتلك السيرورة، فالعلامة الكبرى كانت ولازالت كما شخصها للتو معجب الزهراني: غياب أو ضعف الخطاب الحواري الروائي، والمتصل بهشاشة وهامشية الفكر الحواري في ثقافتنا، هذا الفكر الذي يحمله الزهراني بأشكال وعي يوجه الأفراد أو الجماعات لمعاينة الاختلافات فيما بينهم، أو بينهم وبين الآخر، من منظور إيجابي يساعد على التفاعل[2].

(❖) نبيل سليمان: أديب وروائي من سورية، عضو اتحاد الكتاب العرب، له إسهامات عدة في النقد الأدبي

ولقد شخّصتُ في تلك السيرورة الروائية، حتى منتصف العقد الثامن من القرن الماضي، تنوع الآخر الذي ظل لعقود فرنسيًا أو إنكليزيًا، فبات يشتمل على ما كان يعرف بالغرب الاشتراكي (روايات صنع الله إبراهيم: نجمة أغسطس، حنا مينة: الربيع والخريف، سميح القاسم: إلى الجحيم أيها الليلك - مثلاً) أو حلقات أخرى في السلسلة الأوروبية كألمانيا (رواية محمد عيد: المتميز) وسويسرا (رواية عبد الحكيم قاسم: محاولة للخروج). كما شخصتُ الفضاء الروائي الجديد لإشكالية وعي الذات والعالم، أي اللقاء في مركز النحن، كما في رواية عبد الحكيم قاسم المذكورة، ورواية سليمان فياض: أصوات. ومن المهم في هذا السياق أن بطل الرحلة أو صاحب السيرة صار بخاصة المثقف المهمش في وطنه، أو المنفي إلى أوطان الآخر، وأن الكاتبة دخلت على الخط (سميرة المانع - حميدة نعنع).

وفيما تابعت من بعد، تواتر تنوع الآخر ما بين أمريكا (رواية طائر الحوم لحليم بركات مثلاً) والصين (رواية المغامرة الأخيرة لحنا مينة)، كما توطد انتسابُ هذه السيرورة الروائية للتجربة الحداثية الروائية العربية، بعجرها وبجرها.

على ضوء ما تقدم، وفي غمرة الصخب المتعلق بحوار الحضارات وصراعها، ستنظر هذه المحاولة في النصوص الروائية التالية التي تتعلق بالآخر الأوروبي المتميز في الأنموذج السويسري.

١ - محاولة للخروج:

تبدو رواية عبد الحكيم قاسم (محاولة للخروج)[٣] أشبه بكشف حساب مع الذات الفردية والجماعية عام ١٩٦٦، أي عشية هزيمة ١٩٦٧، وبحضور الآخر غير الاستعماري في الوطن - مركز الذات، النحن. وكما هو مألوف في هذا القبيل من الرواية العربية التي نُعتَتْ أيضاً بالرواية الحضارية، جاءت الأوتوبيو غرافية وجاءت الرحلة. فبطل الرواية وراويها هو الكاتب الثلاثيني المبتدئ حكيم أو حكم أو عبد، أي هو عبد الحكيم: الاسم الأول للكاتب نفسه، في مألوف المناداة المصرية. أما الرحلة فهي إلى هرم سقارة، وإلى القناطر وإلى قرية الكاتب، بصحبة الفريق السويسري السائح الذي وصلت حكيم به من تعلمه الفرنسية: إيفلين.

وإذا كان صاحبنا المأزوم جنسيًا وناقص الطفولة والوحيد الحزين المعزول اجتماعيًا والمحبط سياسيًا.. يحلم بفرنسا، فها هنّ الفتيات السويسريات الذهبيات المتوردات قد قدمن إليه، ومن بينهن مال إلى اليزابيث ذات الأصل الفلاحي مثله، وغير العادية والمتميزة عن الأخريات، مثله أيضًا.

إن صورة الذات هي الرثاثة والفقر

والكآبة والشحوب: معلم سياحي - فرجة للآخر. وفي هذه الصورة ينتأ الأحياء والموتى من أناسي حكيم، كما يستحيل اللقاء بين حكيم واليزابيث، لأن الذات الشرسة الشوهاء العدائية المخيفة الخائفة الصخابة اللاهثة - تلك مثلاً نعوت القاهرة - تبتر اللقاء كلما أوشك، ولأن اليزابيث ممتلئة اقتناعاً، مقابل حكيم المملوء فراغاً، ولأن اليزابيث - هذه صورة الآخر - تفهم الأشياء من خلال مسننات حمقاء.

لقد كان الحب والجنس قنوات تصريف وعي النحن والآخر منذ توفيق الحكيم و(عصفور من الشرق)، سواء أجرى تلخيص الآخر في المرأة على يد الروائي، أو في الرجل على يد الروائية. وها هي رواية (محاولة للخروج) تواصل هذا المشوار، وترسم اليزابيث «معبودة من نوع فريد»، يستميلها حكيم بغرابته. ولكن من المهم الانتباه إلى أن هذه الغرابة ليست فحولة مصطفى سعيد (من رائعة الطيب صالح: موسم الهجرة إلى الشمال)، وإلى أن حكيم تمسك ببلده على الرغم من عوراتها وهجائه لها وحلمه بأوروبا الذي يرسم سويسرا صغيرة وعصبيةً وصخابةً، على شطآنها أناس من الذهب مثل اليزابيث.

ولئن كان للقاء بالآخر تأثيره في وعي الذات - فلولا اليزابيث- الحقيقة المغايرة بحسب حكيم، ربما كانت القناطر للآن «صورة غير واضحة في ذهني» - فهو لقاء مستحيل، إذ «لا توجد لغة يجيدها كلا الجانبين». ولذلك تلجم اليزابيث ميلها لحكيم، متعللة بأن اللقاء عابر: أليس هو في الغالب كذلك، ومهما طال، عندما ينعكس الاتجاه من مركز النحن إلى مركز الآخر[٤]؟

٢ - ليلة المليار:

بمراعاة تسلسل صدور الروايات المعنية، نرى غادة السمان في روايتها (ليلة المليار)[٥] تكرر لعبتها الأثيرة في رواياتها السابقة، والتي لعبتها رواية (محاولة للخروج) وسبق إليها غسان كنفاني، أعني لعبة طباعة ما يتصل بالجواني وبالماضي وبالأسود وطمره بين قوسين، تميزاً له عن باقي السرود والوصف والحوار، وعن الحاضر الروائي، وهذا ما لا زالت غادة السمان تقوم به، بينما اشتبكت الأزمنة والطبقات السردية لدى أغلب كتاب الرواية الحداثية، من دون ذلك التمييز الذي عرفته في بداياتها العربية، تقفياً للون من ألوان التجربة الروائية الحداثية للآخر.

تبدأ رواية (ليلة المليار) في ١٩٨٢/٦/٧ - أي بعيد الغزو الإسرائيلي للبنان - بهرب خليل الدرع وزوجته كفى البيتموني وولديهما من بيروت إلى سويسرا، حيث يستقطب قصر رغيد الزهراني شخصيات الرواية من المنفيين العرب.

في ضاحية جنيف يقوم قصر الزهراني (الرحم الذهبي – قلعة الذهب)، وبعبارة الشيخ صقر، تقوم دولة الجيت سيت التي تملك العالم كله، حيث الصفقات والمؤامرات والدسائس والتصفيات والملذات والمنافسات .نديم الغفير ثري مغترب يتاجر بكل شيء من الأسلحة إلى النفط وما بينهما. والزهراني نفسه وزوجته (دنيا ثابت) التي ابتدأت رسامة لأجساد الذكور العارية، وناصرها أمير النيلي ضد النقاد، تتزوج نديم الغفير وتدير ظهرها لهذا الماضي ثمانية عشر عامًا، لتستفيق على إدمانها وتعلقها بالتعويذات وفقدانها للجوهر – الحوار. أما ليلى السباك التي تزوجت فرنسيًا وطلقته كما طلقت حبها لأمير النيلي، فقد صارت (ليلّي سبوك) المتفرغة لرغيد زهران، وهي التي تنظم حفلة ليلة المليار الأول.

مقابل هذا الرعيل الفاسد المفسد من عرب المنفى الأثرياء، ومقابل الرعيل المتهور من المثقفين والزعماء المتقاعدين والأمراء والأثرياء أيضًا، نرى المفكر الوحدوي أمير النيلي الذي حاولت دولته اغتياله، كما حاول رغيد، والذي رفض العمل في مجلة يعتزم رغيد إصدارها لتدجين المثقفين. وأمير ينظم في جنيف مظاهرة ضد غزو إسرائيل للبنان عام ١٩٨٢، فترفض ليلّي سبوك المشاركة فيها، عكس دنيا التي تتراجع بفضل أمير عن طريق رغيد وتحاول إنقاذ نفسها وأسرتها. وإذا كانت كفى البيتموني ستندغم في فضاء رغيد وتصبح (كوكو)، فإن زوجها خليل الذي تربى على مؤلفات أمير النيلي، وناله من أذى الوطنيين في بيروت ما ناله، سيتلوث بمستنقع رغيد، وسيصبح سكرتير الشيخ صقر، فيتواصل عجزه الجنسي من الوطن إلى المنفى – الملجأ السويسري. وإذا ما اقترن هذا العجز إلى عقم دنيا ثابت وزوجها بعد الهجرة، نتأت دلالة العقم العميم، حتى إذا جاء نديم الغفير بالفتاة التي أودى القصف بذويها (بحرية الزهران)، خصّ مجيئها الجميع، فرغيد لا يرد طلبًا لقريبته – لكنها كلما غمرها بالذهب أمعنت في الخرس وتفاقم بها الذعر – ودنيا تحاول حمايتها، ووطفان المشعوذ يحاول حرقها، فيحترق وتنجو، ونسيم الذي يعمل عند رغيد ويتابع دراسته بفضل أمير، يتعلق بها، ورغم هامشية حضور الآخر هنا، وانغلاق عالم النحن عليه في موطنه، تشخص ندى الجحيم في سويسرا، بينما يراها خليل الدرع جنة «لا نستحقها لمجرد أننا ندفع ثمنها من نقود بقية فقراء الشعب العربي». أما أمير النيلي الذي يفتق في سوءات الغربة في سويسرا فيخاطب خليل: «لا تكن جاحدًا، لا تفتش عن العيوب في كل مكان غير وطنك».

٣ - الحب في المنفى:

تكتفي رواية بهاء طاهر (الحب في المنفى)[٦] من تعيين فضائها بما يؤكد أنه بقعة أوروبية. وعلى المرء أن يعول على سيرة الكاتب الذي أقام في جنيف طويلاً، وعلى تأويل ملامح مدينة (ن) التي ترسمها الرواية، ليصح القول بالفضاء السويسري، مع التشديد على أن لا علّة بادية لذلك إلا أن تكون تقية استدعتها السيرية.

وكما يليق بالرواية السيرية، تتمحور (الحب في المنفى) حول راويها بضمير المتكلم، وهو المصري المسنّ الذي يراسل صحفية مصرية، بعدما طردته القاهرة إلى الغربة في (الشمال)، أي: الغرب.

وتبدأ الرواية بالمؤتمر الصحفي الذي تعقده لجنة الأطباء الدولية لحقوق الإنسان حول انتهاكات حقوق الإنسان في شيلي، حيث نتعرف على الشخصيات الأساسية في الرواية: الدكتور مولر الذي تهمه مدينة (ن) لأنها ملتقى دولي، والذي شارك مع الجمهوريين في الحرب الإسبانية، وبريجيت شيفر المترجمة (عن الإسبانية) النمساوية الشابة، والتي كان الدكتور مولر صديق والدها وعشيق أمها، والصحفي المصري الماركسي الحالم المبعد إلى بيروت والقادم منها إلى المؤتمر: إبراهيم المحلاوي، والصحفي السويسري المناصر للقضية العربية: برنار.

حمل المحلاوي إلى المؤتمر ملفًا عن خطف إسرائيل - بمساعدة جيش سعد حداد - لفلسطينيين ولبنانيين، وتعذيبهم واختفاء بعضهم. والمحلاوي يرى أن أوروبا هي - رغم كل شيء- الأمل، ولا يعني بذلك العلم أو الحضارة، بل الإنسانية. كما يرى المحلاوي مكتب الحزب الشيوعي أوروبا الحقيقية، ومثل صديقه (بطل الرواية) يقع في حب بريجيت، لكن جسده يعجز عنها، وسنراها تحب بطل الرواية الذي لايرى فرقًا بين يمين ويسار في هذه المدينة - البلاد، كما يرى أن الناس فيها لايحبون الأجانب ولا يختلطون بهم.

إلى السيرية، تقوم هذه الرواية أيضًا على الوثائقي، فشهادة التشيلي بيدرو إيبانيز (ضحية التعذيب) في المؤتمر الذي تبتدئ به الرواية، هي وقائع بتصرف، وإن يكن اسم بيدرو وشقيقه فريدي حقيقيان، كما سيوضح بهاء طاهر في ذيل الرواية. وشهادة الممرضة النرويجية عن مخيم عين الحلوة هي مزيج من أقوال منشورة لها، ومن حوار أجراه المؤلف معها. أما المقال المنسوب للشخصية الروائية برنار فهو وثيقة، بالإضافة إلى شهادة الأمريكي اليهودي الصحفي رالف، الذي كان أول من دخل مخيم صبرا بعد المجزرة.

غير أن التخييلي عجن السيري بالوثائقي، لتقوم رواية (الحب في المنفى)

على إيقاع حرب ١٩٨٢ في لبنان، معرية الذات الفردية والجماعية في وطن الآخر وفي حضوره، وليس كما رأينا في (ليلة المليار): في غيابه. وتأتي تلك التعرية – من جهة– أولى باستعادة الماضي الناصري والساداتي للراوي وللمحلاوي، وبعلاقة الراوي بزوجته الصحفية منار، وبابنه الذي تأخذه الأسلمة إليها، ومن جهة ثانية، تأتي التعرية في حب إبراهيم والراوي لبريجيت، وعبر شخصيتي يوسف والأمير حامدبن.. واللتين تستدعيان رواية (ليلة المليار)، حيث يبدو أن المرجعية تصل بينها وبين رواية (الحب في المنفى). فمقابل مشروع رغيد في مجلة تدجّن المثقفين، ها هو الأمير حامدبن.. يحاول استقطاب الراوي ليصدر جريدة لصفوة الأقلام القومية التقدمية. وتكفي إشارة الأمير إلى موقف بلاده من زيارة الأضرحة (تحريمها الوهابي) ليدرك المرء جنسيته.

أما سبيل الأمير إلى استقطاب الراوي فهو يوسف الشاب المصري المتزوج من الخمسينية إيلين. وبينما ينجز يوسف تردده ويلتحق بركب الأمير، فإن الراوي يرفض الشيك السخي، ويدفعه حدسه إلى التحري عن الأمير، فيعلم بما بين ذلك الشقيق الأصفر للحاكم، والمتعلم، وبين المليونير اليهودي إسحاق دافيديان، والذي هاجر من مصر بعد حرب ١٩٥٦، وحمل جنسية البلد الأوروبي المعنيّ (سويسرا) وبات أكبر تاجر للخيول العربية في أوروبا. أما شريك هذا الذي تبرع بمئة ألف دولار للجيش الإسرائيلي بعد حرب لبنان، فهو الأمير الذي يرى نفسه أولى بولاية العهد في بلاده، وإنما يريد الصحيفة العتيدة لتكون سلاحه في محاربة ذلك المنافس.

بالتوازي مع علاقة الحب بين بريجيت والراوي يأتي ما تقدم بينه وبين الأمير الذي يجدد محاولة الاستقطاب عن طريق بريجيت، بالترغيب وبالابتزاز، إذ سيبلغ الأمر به حد فرض طردها من العمل على رب عملها، فتغادر إلى بلدها (النمسا) في نهاية الرواية، ولكن بعد أن تشارك في المظاهرة التي ينظمها الراوي وآخرون ضد جرائم الحرب الإسرائيلية في لبنان ومجازر صبرا وشاتيلا، وهي المظاهرة التي يحاول يوسف تخريبها، بينما يقود برنار في جريدته (التقدم) حملة على انتهاك إسرائيل لقوانين الحرب الدولية، ويخطب رالف في المظاهرة.

بالمقارنة بين رواية (الحب في المنفى) ورواية (ليلة المليار) سيبدو بجلاء لعب كل منهما بالمادة الخام: الأمير والمجلة والمظاهرة.. كما سيبدو حضور الآخر في رواية بهاء طاهر، وفعل حرب ١٩٨٢ فيه، مقابل غيابه عن رواية غادة السمان، واكتفائها بفعل تلك الحرب في (النحن). وعلى الرغم مما تعري رواية بهاء طاهر في

الآخر من العنصرية ومن الصهينة، فإنها ترسم بحساسية بالغة الوجه الإنساني لذلك الآخر، والذي تتوجه رغبة بريجيت بطفل من الراوي «نعلمه الحب قبل كل شيء، وسينجو بالحب مثلما نجونا».

٤ - امرأة القارورة:

على إيقاع حربين أخريين هما حرب الخليج الأولى والثانية، يأتي اللقاء بالآخر السويسري في موطنه، على يد سليم مطر في روايتيه (امرأة القارورة)[٧] و (التوأم المفقود)[٨]. والكاتب يتوسل في روايتيه الغرائبي والعجائبي والأسطوري والحفر في التاريخ، وعلى نحو يحقق انتساباً مميزاً للتجربة الروائية الحداثية العربية، ويجعل الروايتين أشبه بثنائية، تتصل أولاهما بهرب الراوي عام ١٩٨٨ من الحرب العراقية الإيرانية (١٩٨٠) إلى أوروبا التي صارت «مخلصي المنتظر وأرضي الموعودة، حتى عذاباتها كنت أراها مختلفة عن عذابات الشرق».

يزدوج الراوي في الروايتين، فهو في (امرأة القارورة) أيضاً (آدم). والثنائي المعبر عن الثنائية المعهودة (الفكر والشهوة) يبلغان جنيف عام ١٩٨١ - من منهما إذن قضى سبع سنوات يحاول الفرار؟ - حيث يتزوج آدم من مارلين، منجذباً إلى حنان الأم فيها، وإلى ما فيها من ملامح حبيبة المراهقة (إيمان) السجينة في العراق. ومثل أصنائه في الرواية العربية الحضارية، تستغرب السويسريات تأثيره الخفي فيهن، وهو المتصوف الثوري، لكن أوروبا تمانع صاحبنا الجنس حتى يلتقي مارلين التي سيخونها مع هاجر بعدما تطلع من القارورة.

في أوروبا حلت مارلين بالنسبة لصاحبنا محل الحزب، وحل الحاسوب محل القضية «وما فتئ» يداوي آلام حاضره في جنيف بآلام أفظع من ذكرى الوطن». ومع اطراد الحرب يغرق الراوي وآدم - الاثنان الواحد - في الحاسوب والعريدة حتى يتوحدا مع ظهور امرأة القارورة، حيث تشرع الرواية في قراءتها للتاريخ والأسطورة والدين، وصولاً إلى حفل الخلاص في جنيف. ولكن أية نهاية هذه وليس لهاجر إقامة شرعية، ولا ينفع المحامي ولا محاولته تدبير لجوء سياسي لها.

عبر ذلك ستكون مارلين قد حملت. وفي النهاية يشرب الراوي وآدم ومارلين نخب الوليد القادم، نخب الشرق والغرب في هذا الذي يدعون له وهو يطفو مع قارورته فوق الماء: «فليغمرك سلام أبدي». إلا أن الحكومة مصرة على ترحيل هاجر، لأن الحرب ليست سبباً كافياً لمنحها حق اللجوء، وبخاصة أنها امرأة، وأن سويسرا مكتظة بالأجانب، والحكومة متيقنة من أن

هاجر لن تضطهد في بلادها، ولن تجدي وساطة الصليب الأحمر ولا سواه، فهل كان موقف الآخر هذا ما جعل آدم لا يأبه بمارلين ولا بحاسوبه ولا بعمله، بل يعود - كالراوي- إلى حيوانيته، من حانة إلى حانة، ويصير له ذيل، والجمهور السويسري الثمل يتفرج عليه، وهو يشكو لإلهه وحدته؟

لقد تحول آدم أخيرًا إلى ثور حقيقي في القاعة، والمرأة أمامه، تطعنه بالسيف، ويعثر عليه الراوي صريعًا في شارع ماروج.

٥ - التوأم المفقود:

ها هنا تقف (امرأة القارورة)، لتبدأ بعدها (التوأم المفقود) ماضيةً إلى العرفانية بصريح الدعوة. فللشيخ الشفيع توما الحكيم ما يصدّر به كل فصل -رحلة- متاهة كخلاصة نظرية، وصولاً- بعد انتهاء الرواية- إلى الملحق الخاص بنبي العرفانية.

لقد تسمى الراوي هنا بـ(غريب) وستدفعه إلى شوارع جنيف استغاثة توأمه ليلة اندلاع حرب الخليج الثانية، فإذا بالشوارع تنجؤء بصخبها بكلمات (الحرب- العراق- الكويت- أمريكا)، وإذا بالكون كله يرجّع استغاثة التوأم العراق.

وغريب هارب من الحرب العراقية الإيرانية، وحامل للجنسية السويسرية، ومتزوج من مارلين، وقد ظل حتى صرخة توأمه يتحاشى أية صلة مع أي من العراقيين أو العرب المنفيين، وديدنه هجاء النحن (شرق الكوابيس - بلادي اللعينة) وهجاء الآخر. فهذا الموظف في مكتبة متحف التاريخ، والذي تعلم الفرنسية وبدل جلده - ما عدا الاسم- جعله تصديقه الطفولي لأحلام الحداثة يتقبل مظالم جنيف. وأدرك بعد سنوات أن الحضارة ليست جنة الخلد، وهو يشخص في الآخر سلوكه الاستعلائي الانعزالي الذي يحصر الأجنبي بين الهرب أو الرضوخ للتدجين اليومي «إنها بحق ماكينة جهنمية جبارة من الانمساح المؤدب والمغلف بورق الألمينوم الملطخ بشعارات الحب والشفقة والتضامن».

لقد انبثقت لغريب من بحيرة جنيف التي تبدع الرواية في وصفها، تلك الحورية الغامضة، حاملة القارورة. ولئن كان ذلك وسواه يستدعي رواية سليم مطر السابقة، فإن غريب في هذه الرواية - بخلاف آدم في الرواية السابقة- حاقد على أوروبا منذ المراهقة، لأن الحبيبة إيمان تمضي إليها مع ذويها الأثرياء كل صيف. وبعد عودة غريب إلى بغداد ملبيًا نداء توأمه، يودع في قصر عبد القادر الذي تحول إلى سجن، فتدوي صرخته الأولى: «لماذا هكذا يا أوروبا تتعاضدين مع أعدائي وتخطفين مع أعدائي مني معبودتي؟ لتذهب إلى الجحيم باريسك ولندنك وجنيفك».

في الفصل الأخير من الرواية (الهبوط) يطرد غريب من بغداد، ويحط في مطار جنيف، فيتحول الحاجز في المطار إلى جبهة حرب عابثة، وتسعر أجهزة الإنذار والكلاب والحراس، لكن غريب لا يحمل ممنوعات، وهي بالتالي حالة عجيبة يفترض لها الأستاذ الأمريكي أن هذا العراقي القادم من الحرب، هذا الشرق أوسطي، جسمه الملوث مشبع بذرات مجهولة تبعث إشعاعات تؤثر على حساسية الكلاب والآلات.

يأخذ السويسريون بالفرضية الأمريكية التي تنصح بقبول الحالة العجيبة لدرسها. وتحضر منظمة إنسانية لرعاية طالبي اللجوء، فينفجر بكاء غريب أمام المرأة — الكائن الأسطوري من الأنوثة والأمومة، وتكتشف المرأة كم ظلت تشتهي في أعماقها من الرجل فحولة الجسد وأنوثة الروح، ومع هذا الهارب من جهنم الشرق تستعيد المرأة المطلقة حياتها، وتشكو الصمت واللا جدوى والخيبة، بينما يشكو غريب الفقر والحرب والتشرد، ويعاد إثر هذا اللقاء بالمرأة إلى الحاجز، فإذا بكل شيء طبيعي، ويضحك مع المرأة، فينفمر الضحك العالم، ويعود إلى مارلين التي تلد في المستشفى فيهتف للوليد: «أهلاً بك ياتوأمي الحبيب».

٦ - العصفورية:

فيما تستأثر أمريكا بحضور الآخر في رواية غازي القصيبي (العصفورية)[٩]، يبقى لسويسرا نصيب. فراوي الرواية وبطلها البروفسور بشار الغول، وفي بعض تقلبات حياته التي لاحد فيها لواقع أو لخيال، ولا لجد أو هزل، يمضي إلى زيورخ سعيًا خلف وكالة سكاكين الجيش السويسري، ويلتقي الكولونيل موفنجيك وزير العلاقات العامة في الجيش الفيدرالي السويسري متمنطقًا بسكين. ويخيب سعي البروفسور لأن القانون السويسري يحرم على الأجانب ممارسة التجارة، كما يشرح الكولونيل، فيعقب البروفسور: «ما هذا بكرم ضيافة» فيضيف الكولونيل: «ويحرم القانون السويسري على الأجانب تملك مربط عنز في جنيف وضواحيها، ويحرم عليهم شراء مصانع الساعات. ويحرم عليهم الإقامة في البلاد أكثر من ثلث ساعة. ويحرم عليهم رمي قشور الفصفص (...) ويحرم اصطحاب المربيات الشرقصيات إلى منتجعات التزلج». والشر قصيات هن القادمات من الشرق الأقصى، واللواتي راج استخدامهن في دول الخليج العربي.

على ذلك يعقب البروفسور متسائلاً: «ألا يحرم القانون على الأجانب وضع مصاريهم في بنوككم؟». ولأن الكولونيل ضحك ولم يجب، تابع البروفيسور: « لو علم اللهّ فيكم خيرًا يا أهل سويسرا ما حرمكم المنافذ البحرية، ولا جعل حرس البابا

منكم، ولا ابتلاكم بالحياد السلبي، ولا بلبل ألسنتكم بعدة لغات رسمية، ولا جعلكم من سكنة الكانتونات، ولا جعل رزقكم في أبرد ما عندكم». وفي مقام آخر من الرواية سنرى البروفسور في مصحة جنيف القائمة قرب جنيف، والتي تقدم خدمات تجميلية وعلاجية من كل نوع «أغرب مصحة في العالم، وأغلى مصحة» والكلفة اليومية تبلغ عشرة آلاف دولار.

هنا ، وحيث يُعطى التقرير للزبون بالاسم الذي يفضل، يلتقي البروفيسور بالدكتور مونتيسيكيه: «سويسري بوذي مجنون خالص يؤمن بالتنويم المغناطيسي وتناسخ الأرواح. كان ينومني مغناطيسيًا كل يوم، ويرسلني في رحلة عبر القرون بحثًا عن تناسخاتي السابقة، حتى كاد يصيبني بالجنون»ولم ينقذ البروفسور من مونتيسيكه فيما يروي سوى شيرلي ماكلين التي كانت تُعالج من عضة في المكسيك أثناء بحثها عن تناسخاتها السابقة، فمصحة جنيف وحدها في العالم تعالج عضات الوطاويط مصاصة الدماء. وقد عوفي مونتيسيكيه، وركَّب عقارًا لمنع الملل، عندما انتهى البروفسور من تناسخاته السابقة.

وفي المصحة التقى البروفسور أيضًا بالديكتاتور صلاح الدين المنصور مع معشوقته المثقفة (ضمائر)، ورأى إليزابيت تايلور تُعالَج من إدمان الكحول والأزواج والمخدرات والعمليات التجميلية، ورأى مايكل جاكسون، والأهم أنه رأى الجنرال موشيه بن غرودين عادياء - رئيس الموساد سابقًا - الذي يعمل مستشارًا لمصحة علاجية، وصديق ديكتاتور عربستان ٤٨ وديكتاتور عربستان ٤٩.

بعد خروجه من المصحة، وعلى شاطئ بحر جنيف ، يلتقي البروفسور أيضًا بفضيلة الدكتور ضياء المهتدي، مشروع الديكتاتور الإسلامي القادم، والذي يعمل في سويسرا، ويشرف على الجهاد، ويبشر البروفسور بالنصر القريب. لكن البروفسور يخشى اعتقال السلطات السويسرية بتهمة النقاش العلني، ويلتقي مجددًا برئيس الموساد السابق الذي يسعده مشروع الديكتاتور الإسلامي، فما يخشاه فقط في أي عربستان هو الديمقراطية.

عبر ذلك سيقول البروفيسور «بفضاءً أهل سويسرا وثقلاء» وسيتساءل:« هل رأيت في حياتك كلها سويسريًا دمه خفيف ؟ » وهكذا، بالسخرية الهاتكة والنقدية الجارحة للذات وللآخر، وبجنون المخيلة واللغة والسرد، مما تقوم به رواية (العصفورية)، ترتسم صورة الآخر السويسري في موطنه، متقاطعةً مع الكثير من صورته (الجدية) في الروايات التي رأيناها من قبل.

٧-١٩٨١

رواية جميل عطية إبراهيم (١٩٨١)[١٠] هي الجزء الأخير من ثلاثيته التي تعنون جزؤها الأول بـ (١٩٥٢) وجزؤها الثاني بـ (١٩٥٤). وجنيف هي فضاء الجزء الثالث - حيث أقام الكاتب ردحًا مثل بهاء طاهر - ومقام المستشار كرامة سرحان السقا مع زوجته الأميرة جويدان وابنتهما أبسنت.

يعمل كرامة في البعثة الدبلوماسية المصرية. وستبني الرواية المزاوجة بين ذكرياته المصرية والحاضر السويسري، مثله في ذلك مثل خال عباس أبو حميد، الشيوعي الذي فرّ إلى براغ وأقام فيها، ومثل شخصيات الرواية الأخرى، بدرجة أقل فأقل.

من عزبة عويس انطلق الفلاح كرامة، وعشق زهية الغجرية - أو زهية عاملة الترحيلة أو زهية الفاجرة.. - وتزوج منها وحملت منه، لكنهما افترقا عندما أصرّ على إجهاضها، ومنذ فتح عبد الناصر أبواب (الخارجية) لأبناء الفلاحين، التحق كرامة بالدبلوماسية، إلى أن بات في عهد السادات - وكانت جنيف قد صارت مقامه - يبرم الصفقات البترولية السرية مع الإسرائيليين، من خلف ظهر السفارة، رافضًا العمولة.

أما زهية فستتابع دراستها مع ابنها من كرامة الذي سمته محمد نجيب، بعدما تبنتها وابنها الشيوعية أوديت التي ستقضي في المعتقل، تاركةً مذكراتها عن الحركة الشيوعية المصرية التي يحملها إلى جنيف والدها أحمد السيد باشا، ليعهد بنشرها إلى رفيقها خال عباس الذي يشارك في جنيف في مؤتمر عمالي دولي. وقد تزوج الباشا من زهية وربّى ابنها، وهو كما سينجلي في نهاية الرواية على علم بسر زهية وكرامة.

بعد ثلاثين سنة من الانقطاع، وبحضور زهية إلى جنيف لإجراء فحوصات طبية، مع زوجها الباشا وابنها، تلتقي بكرامة الذي يعد هذا اللقاء في جنيف الجحيم بعينه، وفيما ترصد الرواية تعقيدات لقاء الزوجين السابقين، ولقاء الأب بابنه الذي يجهل أباه، تشتبك في الفضاء السويسري خطوط الرواية الأخرى من ترتيبات التحكيم حول طابا، إلى متابعة كرامة لدورة من المفاوضات حول نقل التكنولوجيا من الدول المتقدمة إلى الدول النامية، إلى عمل الأميرة جلبهار مترجمة في مباحثات نزع السلاح بين السوفيات والأمريكان، إلى مصرع دبلوماسي سعودي في أحضان عاهرتين، إلى مصرع دبلوماسي شرقي في الكراج، إلى توتر علاقة كرامة بزوجته الأميرة جويدان..

من مبنى الأمم المتحدة في جنيف، حيث

البيروقراطية - يقول الصحفي أنور سلامة- هي محصلة البيروقراطيات في العالم، إلى الفنادق والبحيرة والمستشفى وبيت كرامة والمكاتب الديبلوماسية، تدور أحداث الحاضر الروائي، على خلفية الذكريات المصرية دومًا. وستوقّع لكرامة أغنية (يا بهية وخبريني) منذ البداية، كما ستوقع لزهية. ولكن لا ينبغي إغفال ذكريات أحمد السيد باشا في جنيف نفسها، والتي تقوده إلى المقهى الذي كان لينين يجلس فيه، وحيث يردد الطرفة «جنيف ترحب بلينين حيًا وترفضه ميتًا» إذْ رفضت الحكومة السويسرية إقامة متحف للينين، بينما السلطات السياحية تحيط مقهاه بالدعاية. وإلى قاعة اللوحات الفنية الأصلية يمضي الباشا أيضًا بصحبة خال عباس، مهيئًا للكشف سر زهية وكرامة، ولشراء قصر عويس والد الأميرة جويدان. وبحضور المحامي اليهودي المصري بن هارون لإبرام عقد الشراء، تطلع هذه الشخصية التي طردت من مصر عام ١٩٥٨ بدعوى اليسارية، دون أن تسقط الجنسية عنها. وطوال ثلاثين سنة ظل بن هارون في جنيف معاديًا للصهيونية ومسكونًا بذكرياته المصرية، وهو الذي وصل جنيف يردد قولة الكاتب السويسري ماكس فيشر أثناء هجرته القصيرة إلى الولايات المتحدة: «الوطن هو الذكريات». وها هو بن هارون يردد الآن «عذاب الغربة أقسى من الضرب».

في موطن الآخر السويسري إذن، وفي غيابه، تقوم رواية هذه الشخصيات المصرية، فحتى الباشا نفسه، منذ وصوله إلى جنيف « يعيش أحوال الوطن على نحو لم يعشه من قبل، فماذا جرى؟ ». وإذا كان السؤال هو المضمر المعلن الذي يحرك الرواية، فليس الفضاء السويسري، ولا الآخر السويسري، سوى محطة عابرة ومعزولة، مهما يطل المقام فيها.

٨ - على لائحة الانتظار

تمضي رواية فارس الحاج جمعة (على لائحة الانتظار)[١١] بشخصيتها المحورية جمال وببعض شخصياتها الأخرى (أبو المجد - الدكتور زياد) من باريس إلى جنيف، كما تمضي بوليد البدري من فلسطين المحتلة إلى جنيف، حيث تنعقد جولات المفاوضات التي ستسفر عن ولادة السلطة الفلسطينية.

لقد أبعدت إسرائيل رواية الراوية جمال من يافا منذ عشر سنوات وإثر سجنه عشرًا أخرى، وتطوح به المنفى حتى حط في باريس. وهذا الصحفي يحضر إلى جنيف مع الصحفي الآخر أبو المجد بترتيب من صديقهما زياد، عضو الوفد الفلسطيني المفاوض والناشط من أجل حقوق الإنسان الذي مضى به الشتات الفلسطني من لبنان إلى فرنسا.

منذ الحدود الفرنسية السويسرية

يرسم جمال الفضاء السويسري« أرض البحيرات الصافية والمواعيد المفصّلة.. وعلبة النقود الطافحة للنخبة الثرية»، فسويسرا في عيني جمال هي هذا البلد العصري الذي كان يومًا سوقًا للجنود المرتزقة، وصار الآن مسرحًا للمفاوضات والتسويق السياحي والسياسي، كسوق عكاظ.

إنها سويسرا التي تحيا على السياحة والمؤتمرات الفندقية وعوائد المصارف والساعات الدقيقة المواعيد كالتعهدات الدولية. ويسيظل جمال يرسم السحر السويسري على هذا النحو الناقد الساخر، فهذه شوارع جنيف التي يحرص أبو المجد على إبهار صاحبه بها، حبلى برحيق الشعوب كما يراها جمال، وتلك بيوتات المال، كما يراها أبو المجد نفسه، خزائن يودع فيها أثرياء العالم عرق الفقراء، والأوراق الحبيسة فيها، والتي يمكن أن تتحول إلى شلال من حليب الأطفال، يحصدها المودعون لتسخر منهم على حافة القبر، وهي ترن ببريق مجنون. ويحسب جمال، فقد آثر المودعون مصارف جنيف لعراقتها وخلوها من المجارير. ويحسب صاحبه يبدو أحد هذه المصارف العملاقة مثل مصرف لنفايات المدينة.

وليس لحرص هذه المصارف على السرية الفائقة للمودعين، ووضع الأموال بأرقام سرية وأسماء وهمية ببصمات صوت المبدع، ليس لذلك شبه إلا اللص العريق.

في هذا الفضاء يخوض زياد مع الوفد الفلسطيني المفاوض معركة المفاوضات التي تتوالى فيها المكابدة الفلسطينية المريرة، والفضاء السويسري إذن برمته، في رواية (على لائحة الانتظار) هو ذلك الفضاء السالب الذي ينتفي فيه الحوار المتكافىء، ويمتلىء بالقهر الصريح أو المجلبب بجلباب السحر، لا فرق.

خاتمة:

في الجزء الرابع (**الشقائق**)[١٢] من روايتي (مدارات الشرق)، ثمة لحظة حاسمة في تكوين شخصية عدي البسمة، تتصل بالآخر السويسري. فهذا الشاب الدمشقي الذي قصد باريس ليدرس الفن، يقذفه سقوط باريس في الحرب العالمية الثانية إلى سويسرا. وعلى إيقاع الحرب، ويحدب أستاذته العجوز غولدنكله تلهبه الحمى، فيرسم جائسًا في شآمه، وأستاذته تهتف به: «ها قد بدأت. لا تتوقف». وحين يرسم إكليلا للعروس تتلمس غولدنكله رأسها، وتتذكر عرسها أو شبابها أو زوجها الذي قضى في الحرب العالمية الأولى، أو ابنها الذي تجهل مقامه منذ بدأت الحرب العالمية الثانية، وتشك في أن هذا الطالب الشرقي قد بدأ يغازلها وهي التي تكبر أمه

بسنين. أما عدي الذي كان يهدي أساتذته وزملاءه ما يرسم من أشياء الشام، فقد بدأ يرسم شوهات الحرب، فترتد عنه غولدنكله وأساتذته وزملاؤه، ولم يكن قادراً على سماع سؤال غولدنكله: ماذا جرى لك»، حتى ترفع يدها عنه في الأكاديمية، وتعلن خيبتها فيه، فمضى إلى فم الضبع: إلى برلين، مخلفاً - أو مستقبلاً في أوبته التي ستفضي به إلى روما فالشام - جسد غولدنكله الشائخ وصخب جسده كصخب ربيع بحيرة ليمان. وفي النهاية التي تحمله إلى الشام، يكتشف أنه لا يحمل سوى كذبة في الدراسة «وربما كذبة أكبر في الفن والروح». وهي خيبة أخرى إذن، بفعل صدمة الحرب، ما وسم الذات (عدي البسمة) في تجربته مع الآخر السويسري - وغير السويسري - وإن يكن الزمن أبعد فأبعد عنه في الروايات التي رأينا.

وبمعزل عما يتعلق بي، فتلك المدونة التي رأينا في ثماني روايات، تسهم في تبديل جغرافية مسألة النحن والآخر/ الذات والعالم، من مألوفها: شرق - غرب، إلى شمال - جنوب، وهو ما تعضده روايات أخرى، عُنيت بالآخر الإيطالي - على سبيل المثال - كرواية (التوأم المفقود) نفسها ورواية (قالت ضحى) لبهاء طاهر نفسه، ورواية (النخاس) لصلاح الدين بوجاه.

وتسهم المدونة الروائية التي رأينا - بتفاوت بادٍ - في الانفتاح على مرجعيات ثقافية - حضارية أخرى، تتجاوز المركزية الفرنسية الإنكليزية، وتتجاوز مركزية الذات.

لقد رأينا فعل الحرب في تلك الروايات، وصورة الآخر المشبوحة بين الجحيم والنعيم، وصورة الذات الموقوفة على الجحيم، وفعل السيرية في بناء الرواية - ما عدا (ليلة المليار) و (العصفورية) - وسبب التواجد في موطن الآخر (العمل و/ أو الفرار من الحرب والقمع) وتواجد الآخر في موطن الذات (السياحة في رواية عبد الحكيم قاسم).

ولعله من الممكن القول بعد ذلك، إن الروايات المعنية هنا، تقدم إضافتها الهامة، سواء في بنائها الحداثي، أم في الوعي الذي عبرت عنه، وإن يكن قد ظل يترجّع فيه من الرواية العربية الحضارية، صدى ما، ليبدو - في المحصلة - الخطاب الروائي الحواري يتجاوز النمطية المعهودة، دون أن يبرأ منها، ما يجعلنا ننتظر وعود الرواية العربية، وبخاصة على إيقاع المتغيرات الفادحة يوماً فيوماً.

❖ ❖ ❖

الهوامش

(١) الطبعة الأولى، دار الحوار ١٩٨٥، والطبعة الثانية ، دار الحوار ٢٠٠٠.

(٢) أخبار الأدب، القاهرة ٢٣ / ٦ / ٢٠٠٢.

(٣) دار الحقائق، بيروت، ط ١ ، ١٩٨٠

(٤) انظر دراستنا لهذه الرواية في كتاب: وعي الذات والعالم، مذكور.

(٥) منشورات غادة السمان، بيروت، ط ١، ١٩٨٦.

(٦) صدرت طبعتها الأولى في روايات الهلال، القاهرة ١٩٩٥.

(٧) منشورات رياض الريس، لندن ، ط ١، ١٩٩٠.

(٨) المؤسسة العربية للدراسات والنشر، عمان ، ط ١، ٢٠٠١.

(٩) دار الساقي، لندن، ط ١ ،١٩٩٩.

(١٠) دار الهلال، القاهرة، ط ١ ٢٠٠٠.

(١١) دار الفكر، دمشق ٢٠٠٢.

(١٢) دار الحوار، ط ١ ، اللاذقية ١٩٩٣.

١٣٣

وجه عالم بلا يقين: ماذا بقي من الأمم المتحدة

محمود حيدر *

لم يمض غير يوم واحد على بدء الحرب الأميركية على العراق فجر العشرين من آذار (مارس) ٢٠٠٣، حين كتب رئيس مجلس السياسة الدفاعية في البنتاغون ريتشارد بيرل مقالاً لافتاً «يحمد الله» فيه على وفاة الأمم المتحدة. ظهر بيرل في مقالته، كمن يريد أن يثأر من تلك المؤسسة التي ظلت- رغم الوهن الذي أصابها بعد الحرب الباردة- تشكل مانعاً قانونياً ومعنوياً أمام استراتيجية الهيمنة المفتوحة على العالم[1].

(*) محمود حيدر: صحافي وباحث في الفكر السياسي- لبنان.

لكن الكلام الذي سوّقه أحد أكثر صقور الإدارة الأميركية تطرفًا، لم يكن سوى بيان يفصح عن حقيقة السلوك السياسي للفريق الحاكم في الولايات المتحدة. على أن بيرل الذي دأب على تقديم نفسه كأيديولوجي يحرّكه المقدس، لم ينجُ من فضيحة الفساد. فإذا به وهو يقدّم استقالته من منصبه كمستشار في وزارة الحرب، يبقى على عقيدته في تجاوز قيم ومبادئ المنظمة الدولية، ويعلن أن حربًا قريبة لامناص منها على إيران وسورية وسائر مايسميه بـ «الدول المارقة»..

هل يعني ذلك، أن الأمم المتحدة ومؤسساتها باتت مع حرب الخليج الثالثة ظاهرة دولية تتجه باطّراد إلى نهايتها المدوية؟ لم يعد هذا السؤال، بعد التحولات الأخيرة، مجرد افتراض ظني. والملاحظ لوقائع الأسابيع القليلة التي سبقت الحملة الأميركية البريطانية على العراق سيجد الكثير مما يفضي إلى خرافة الالتزام بالقانون الدولي. ما بدا بوضوح في إخفاق الأكثرية الساحقة في الجمعية العامة ومجلس الأمن تجنيب الشرق الأوسط والعالم كارثة غير محمودة العواقب. والذي لفت الخبراء وجعلهم يطرحون جملة من إشارات الاستفهام والتعجب أن مجموعة الدول الثلاث الدائمة العضوية في المجلس (فرنسا- روسيا- والصين) التي عارضت الحرب وهدّدت باستعمال حق النقض (الفيتو). لم تفلح في وضع هذا الحق موضع التطبيق. وهو ماحدا بكثيرين من خبراء القانون الدولي إلى اعتبار الأمر إسقاطًا متعمدًا لواحد من أهم وأخطر القواعد التي يقوم عليها التوازن الذي يحكم العلاقات بين الدول الخمس الكبرى داخل مجلس الأمن.

مالا يقبل الجدل في صحته،أن القانون الدولي بمفهومه الحديث قد أصيب بضرر بالغ، خصوصًا لجهة المبدأ الأصلي الذي قامت عليه منظمة الأمم المتحدة بعد الحرب العالمية الثانية، وهو تفادي مرارات الحروب التي جلبت للإنسانية الدمار مرتين في عصرنا الحاضر (حسب مقدمة الميثاق). ولئن كانت الحرب الباردة قد نظّمت العالم ضمن حقوق التوازن النسبي سحابة نصف قرن، فإن نهايتها المدوية في تسعينات القرن الماضي أطلقت زمنًا أمنيًا وسياسيًا معاكسًا بامتياز. فعلى امتداد عقد من انفراط الثنائية القطبية وتمركز الإدارة الدولية في يد الولايات المتحدة الأميركية، سوف نشهد مايمكن وصفه بالسيرورة التدريجية لتفكيك النظام الإجمالي للأمم المتحدة. ففي خلال المسافة الزمنية المشار إليها ثمة جملة من إشارات الاستفهام تتصل بقضايا راهنة وأساسية تبدو لنا على الوجه التالي:

(هل بالإمكان حقًا أن تبقى الأمم

المتحدة ومنظماتها المختلفة إطارًا لحل النزاعات وإيجاد التسويات على المستويين الدولي والإقليمي؟ وهل بالإمكان أيضًا إنجاح مهمات حفظ السلام التي تقوم بها الأمم المتحدة أم أن فشلها أمرٌ محتوم؟ وهل القواعد الدولية فعالة، أم أن القوة العسكرية هي الطريقة الوحيدة للرد على الانفلات الحاصل في الأمن الإقليمي؟ وبالتالي هل «التدخل الإنساني»، وهو المصطلح الذي جرى تداوله بقوة في قاموس الأمم المتحدة غير فعّال، أم أن هناك طريقة ما للموازنة حقوق السيادة مع القيم العالمية؟

في موازاة هذه الاستفهامات التي لم تلق أجوبة فصيحة من جانب المشرّعين الدوليين، حصل جدل محموم حول ما إذا كان النظام الدولي الجديد سينشأ تحت رعاية الأمم المتحدة وتدبيرها أم أنه سيترك للولايات المتحدة الأميركية أمر تلك الرعاية وذلك التدبير؟

على المستوى الدولي العام وتحديدًا في أوروبا والدول الأخرى الأعضاء في الجمعية العامة للأمم المتحدة كانت الإجابات حائرة ومرتبكة. وهذا عائد على الإجمال إلى سرعة التحولات الأمنية والاقتصادية، والسياسية في العالم، وإلى جريانها خارج إرادة المجتمع الدولي وقوانينه، مما جعل الأمم المتحدة ومؤسساتها مجرد محافل دبلوماسية تتعاطى مع خواتيم الأحداث ونتائجها من دون أن تفعل بها أو تقرّر اتجاهاتها.

فلسفة أميركية جديدة

لقد آلَ الوضع الدولي حين وضعت الحرب الباردة أو زارها، إلى حقل تجربة للسياسات الأميركية بأحيازها المختلفة. ولم تكن منظمة الأمم المتحدة وفي مقدمتها مجلس الأمن خارج المنطق التجريبي. لهذا سيبدو التعاطي الأميركي مع المنظمة الدولية ومبادئها وقوانينها ومؤسساتها قائمًا على مايشبه ثنائية الانفصال والاتصال، وهي ثنائية أريد منها من ناحية، وضع المنظمة ضمن السياق الذي يوفر للولايات المتحدة أغطية شرعية لتوسيع نفوذها في العالم، ومن ناحية أخرى، تعطيل فعالية القوانين التي تشكل موانع في وجه استراتيجيات السيطرة المفتوحة. ولقد كان لهذا المنطق أن يتبلور تدريجًا على امتداد عقد من نهاية الحرب الباردة إلا أنه ظل مربوطًا بالمبدأ الذي عكف على بلورته الجمهوريون والديمقراطيون في البيت الأبيض والقائل بضرورة ترسيخ مفهوم الامبراطورية الأميركية الناشئة.

هذا المفهوم الذي بدا إحياؤه للوهلة الأولى ضربًا من الاستعادة الكلاسيكية، يظهّره ليون فيورث مستشار الأمن القومي لنائب الرئيس الأميركي السابق آل غور

أستاذ البحوث في جامعة جورج واشنطن، فيبين أن كلمة «امبراطورية» كانت تستخدم في معظم الحالات تقريبًا كاستعارة بلاغية يراد بها تبيان النطاق العالمي للمصالح الأميركية ولنفوذها العسكري والاقتصادي والسياسي، ولكن بعد غزو العراق قد يمكن للبعض أن يذهب إلى القول بأننا سنكون قد خلقنا ليس استعارة بلاغية فقط، ولكننا خلقنا أيضًا واقعًا راسخًا على الأرض. ويعزو فيورث الأسباب الداعية لهذا التعريف إلى مايلي:

أولاً: لأننا- والكلام له- سنكون قد أوضحنا بجلاء أن أميركا ليست مسؤولة أمام أي مرجعية مهما كانت، سوى مرجعيتها هي فقط. وخصوصًا عندما يتعلق الأمر باستخدام القوة العسكرية. علاوة على ذلك سنكون قد أثبتنا أن مرجعية الولايات المتحدة ستكون في معظم الحالات غير قابلة للفصل والتمييز عن الإرادة الشخصية لرئيسها. ويشير المستشار إلى أن عقيدة جورج بوش الابن الخاصة بـ «الاستباق» قد غدت بالفعل بديلاً عن القانون الدولي، بحيث أصبح في مقدور أي رئيس أميركي، في أي وقت في المستقبل، أن يقرر مهاجمة أية دولة من دول العالم لمجرد أن يكون مقتنعًا فقط بأن تلك الدولة، ستشكل في نقطة زمنية ما تهديدًا مباشرًا لأمن ومصالح الولايات المتحدة الأميركية.

أما الحجة الثانية التي يسوقها ليون فيورث ليؤكد وجهة نظر الاستراتيجية الأميركية العليا القائلة بنهاية عصر المصالح المشتركة، فهي الحجة الأخطر التي يجري ترجمتها بدقة بعد الحادي عشر من أيلول ٢٠٠١ لعل المثلين الأفغاني والعراقي سيفضيان إلى المسار التطبيقي لوجهة النظر تلك. ذلك أن الولايات المتحدة - بحسب فيورث أيضًا وأساسًا الفريق الحاكم في إدارة بوش- ستكون قد رسخت نفسها كقوة مهيمنة في النطاق الجغرافي لمنطقة تقوم بدورها، بممارسة قوة ضغط هائلة على بقية العالم من خلال تحكمها في سوق النفط، وبوضعها كقوة احتلال، فإن أميركا ستضطلع بشكل انفرادي بمسؤولية اتخاذ القرارات التي ستحدد السياق المستقبلي لصناعات النفط والغاز العراقية. (٢)

نقطة الانطلاق إذًا. هي ترسيخ مضمون جديد للمفهوم الامبراطوري يتجاوز المضمون الكلاسيكي لمفهوم الامبريالية كما قدمه الفكر السياسي الغربي عن الدولة القومية الرأسمالية في مراحلها العليا. لقد كان مصطلح «الامبراطوية»- إلى أن تم إحياؤه على أيدي خبراء الدعاية من المحافظين الجدد- يبدو اصطلاحًا طريفًا ينطوي على مفارقة: فهو يذكّر بـ «روما القديمة» والامبراطوريات التي هوت وكانت سائدة

في القرنين التاسع عشر والعشرين، أما اليوم فإن فكرة الامبراطورية تناقش بكثافة في الصحف ومصانع الفكر في واشنطن ونيويورك. غير أنه منذ ١١ أيلول (سبتمبر) ٢٠٠١ فإن دعاة «القوة الهادئة» كوسيلة تمارس فيها الولايات المتحدة نوعًا من السلطة الليّنة في عالم معولم يبدون قد أفسحوا الطريق للمثاليين المتشددين الذين لايعتقدون فحسب بضرورة القوة انفراديًا إذا لزم الأمر- بل يقترحون بسذاجة أن القوة وحدها لن تؤدي فحسب إلى إزالة الإرهاب العالمي- كما يقول مايكل هدسون أستاذ العلاقة الدولية في جامعة «جورجتاون» الأميركية -بل أنها ستخلق أيضًا ديمقراطيات ليبرالية مستقرة واقتصادات سوق مزدهرة في المناطق الجامحة مثل الشرق الأوسط، التي يبدو أنها مصدر «الشر» الذي أصابنا على نحو موجع للغاية (٣).

لكن التغطية الفلسفية لمفهوم الامبراطورية الجديدة لدى منظّري اليمين الأميركي ليست مقطوعة الصلة مع مادرج عليه الجمهوريون والديمقراطيون على السواء بعد انصرام الحرب الباردة. لقد عرض ريتشارد هاس مدير مكتب التخطيط السياسي بوزارة الخارجية الأميركية، إلى هذه الفلسفة في خطاب دال في نيسان (إبريل) ٢٠٠٢ أشار يومها إلى أن «حقبة مابعد الحرب الباردة» شكّلت تحديات جديدة فوق قومية. وشكلت أيضًا تحديات تقليدية، ولم تعد الاستراتيجيات التقليدية الأقدم، استراتيجيات الدفاع والاحتواء والردع، كافية بعد الآن. وبناء عليه يقترح هاس مبدأ «الإدماج» وهو يفصح عنه حين يشير إلى أن الهدف الأساسي للسياسة الخارجية الأميركية في القرن الحادي والعشرين هو إدماج بلدان ومنظمات أخرى في الترتيبات التي ستدعم عالمًا يتسق مع المصالح والقيم الأميركية. لكن المفارقة في كلام هاس أنه في اللحظة التي يرى فيها إدماج **شركاء جدد** للولايات المتحدة في إدارة **مشاكل العالم وأزماته**، ويرى إليها بوصفها قضية جوهرية، فإنه يظهر حرصًا بيّنًا على أن بمستطاع أميركا ولوحدها أن تمضي في حسم القضايا الإقليمية والدولية حتى بالقوة العسكرية إذا وجدت ذلك أمرًا ضروريًا. وفي هذا الجانب يعود هاس ليطابق وجهة النظر القائلة بوجوب اعتماد الضربة الاستباقية حتى بمجرد الظن بخطر افتراضي قد يأتي من هذه الدولة أو تلك. وهذا هو الخط السياسي الأمني الذي أخذ به اليمين الأميركي المتطرف ممثلاً بإدارة جورج دبليوبوش. وهو الأمر الذي شهدنا عليه على صعيد التطبيق المدوّي في الحرب على العراق.

هكذا تتعين مهمة الولايات المتحدة بعد الحرب الباردة. وهي مهمة لاتنفك تتواصل

إلى آجال لاحقة مفتوحة، من خلال آليتين متلازمتين متوازيتين:

إما إقناع المجتمع الدولي مجتمعًا أو منفردًا بالتسليم بالصيغة الامبراطورية ومايترتب عليها من آليات، وإما بإجباره على الالتزام بمبادئ النظام والتطور والعدل الدولية كما تعرِّفها أميركا.

قمة الألفية، تحويل الميثاق

على هاتين الآليتين المتلازمتين الموازيتين: الإقناع والإجبار، حفرت الإدارات الأميركية، التي تعاقبت إثر سقوط الاتحاد السوفياتي، مجرى تعاملها مع منظمة الأمم المتحدة. ولقد كانت قمة الألفية المنعقدة في نيويورك خريف العام ٢٠٠٠م، مثالاً صارخًا على التحول العميق في صيغة المنظمة وميثاقها لاسيما لجهة التبدلات التي طرأت على مفهوم السيادة وتشريع حسم الصراعات تحت شعار ماسُمي بـ «التدخل الإنساني».

يومئذ رأى المراقبون أن القمة أسست لمفاهيم جديدة ماكانت لتظهر في حقول التداول، ثم لتنتقل إلى طور التصديق، لولا الانقلاب الهائل والشامل في ميزان القوى ودخول المجتمع الدولي فضاء عالم منفلت عكفت الولايات المتحدة على إدارته تبعًا لقضاء مصالحها الاستراتيجية العليا.

ماذا حدث في قمة الألفية وماالتحولات التي خرجت بها إلى العالم؟

لم يكن مشهد زعماء العالم، وهم يؤمون ناطحة السحاب الزجاجية في نيويورك مألوفًا يومذاك. كان كل شيء يوحي بأن الموكب الأممي لم يفارق أحزانه الموروثة عن أيام الحرب الباردة. لكن الغّبطة التي علت وجوه الزعماء والقادة والأباطرة والملوك الآتين من مشارق الأرض ومغاربها، كانت أشبه بحجاب يستر آلام الخيبة والإنكسار. إلا أن قمة الألفية التي جمعتهم إثر فراق طويل سيردها العارفون إلى ذاك المكان الحميم، الذي لايزال ينتصب كطوطم من معدن في قلب المدينة الأميركية الضاجة بالصخب.

الكل جاء للاحتفاء بـ الألفية الثالثة وهو محمول على تفاؤل مريب.. قدره تدبر قضاياه فيما يرنو إلى أمل بحلول عادلة أو بتسويات موزونة. ولقد قبل الزعماء قدرهم هذا على الرغم من إدراكهم كثرة الأوهام المحيطة بالقمة، وبالمؤسسة الدولية التي باتت مثقلة بضعفها، وعجزها عن احتواء الحروب والصراعات والانهيارات الاقتصادية والسياسية والأخلاقية في العالم. في ذلك اليوم طرح السؤال المركزي التالي: هل تسترجع منظمة الأمم المتحدة ميثاقها الأول فتحكم بالعدل بين الأمم المختلفة.. أم يحصل ماكانت طوته ظنون

السوء فيأتي الحصاد الأممي خاويًا لارجاء فيه؟

أكثر مالفت الملاحظين، أن بيان قادة الدول الأعضاء في مجلس الأمن الذي أعلن على الملأ مع افتتاح قمة الألفية، حسم الجدل من أوّله. فبعد ثلاثة أيام من المناقشات والخطب والقمم المنفردة أقر زعماء العالم «إعلان الألفية» الذي هو نفسه الإعلان الذي صاغه وتوافق عليه قادة الدول الكبرى الأعضاء في مجلس الأمن. وسحابة الأيام الثلاثة بدا كما لو أن السجال الدولي كله لايتعدى حدود الإعلان وأغراضه. وهو إعلان أعاد التأكيد على مسلّمات نظرية تعهد المجتمعون فيها العمل على الحد من الفقر ومكافحة انعدام المساواة بين الشمال والجنوب ومرض العوز المناعي المكتسب «الإيدز». ولئن كانت هذه المسلمات غير جديدة، وهي طالما دخلت في الخطاب «الإيديولوجي» الأميركي بزخم لافت بعد الحرب الباردة، فإن اختصارها وتكثيفها بأطروحة «العمل على تحويل العولمة قوة إيجابية للبشرية جمعاء»، عاد ليمنح هذا الخطاب قدرة إضافية على امتصاص حال التململ بين مجتمعات دول الجنوب فضلاً عن الحساسية الناشئة بين الولايات المتحدة الأميركية ودول الاتحاد الأوروبي.

كان السؤال الذي سبق القمة وظل ملازمًا لأعمالها هو، كيف يمكن أن يحقق أكبر تجمع لرؤساء وزعماء دول العالم في التاريخ هدفه العظيم في إيجاد حلول مباشرة لمشاكل العالم؟

والذين وضعوا مثل هذا السؤال، وبينهم زعماء وقادة المشاركة أنفسهم كانوا أكثر ميلاً للحذر من إعطاء أجوبة عملية وصريحة، حيث إن الأمر هنا يتعلق بالآليات العملية وبالخطط الواجبة لنقل إعلان الألفية إلى حيز التنفيذ.

غير أن حصيلة الأيام اللاحقة على انتهاء القمة سوف ترفع الكثير من علاقات الشك التي كانت لاتزال تبعث الظلال في سماء الأمم المتحدة. فقد رأى كثيرون من الخبراء إلى الأهداف الكبرى التي جملها إعلان الأمم المتحدة الجديدة، بعين متشائمة. وهذا يعود إلى أن البحث عن الغاية من القمة لايكمن في إعادة توكيد مثل هذه الأهداف، بل في مايتركز منها حصرًا في جعل عمل المنظمة الدولية ومعها مجلس الأمن أكثر تواؤمًا وانسجامًا مع التطور الصاعد للعولمة الاقتصادية والسياسية والأمنية.

ماهذا الذي حدث بالفعل وبعيدًا عن سحر «البيان السياسي- الإيديولوجي» الذي تضمنه الإعلان الجديد للأمم المتحدة؟ سوف نصرف النظر عن لقاءات زعماء الدول المشاركة التي ملأت أروقة

البرج الزجاجي وغُرَفه السرية. إذ على الرغم من الوصف الذي خلعه أحد المراقبين على تلك اللقاءات بأنه أشبه بـ «قمم في القمة» فإن المحور المركزي الذي شغل أقطاب الألفية، وفي مقدمتهم الولايات المتحدة الأميركية، تمثّل بإعادة النظر بمفهوم السيادة الدولية. ولاسيما في الجانب المتعلق منه بمقولة الأمن القومي والحدود التي تتوقف عندها هذه السيادة. وقد يكون هذا الشأن بالذات هو الذي دفع واشنطن ومعها الأمين العام للأمم المتحدة كوفي أنان إلى تقديم صيغ جديدة تلائم تطورات العولمة ومأسمي «القرية الكونية» وهي صيغ تعطي الأمم المتحدة ومجلس الأمن الدولي حق التدخل بالقوة العسكرية لحسم الصراعات وحل المشاكل العالقة بين الدول أو داخل الدولة الواحدة.

لقد وافقت القمة عبر الإعلان الجديد للأمم المتحدة على هذه الصيغة التي جرى التمهيد لها على المستويين النظري والميداني. ففي خلال افتتاح أعمال الدورة ٥٤ للجمعية القومية في خريف العام ١٩٩٩، أعلن الأمين العام أطروحته التي وضعت حدًا للقوانين التي حكمت الصراع الدولي طيلة أحقاب الحرب الباردة ومؤداها أن المفهوم التقليدي للسيادة بات غير محقق لتطلعات الشعوب في التمتع بحرياتها الأساسية، موضحًا أنه «لو كانت الدول ذات السلوك الإجرامي تعرف أن حدودها ليست دفاعًا مطلقًا، وأن مجلس الأمن الدولي سيتخذ إجراءات لوقف الجرائم ضد الإنسانية، لما كانت سارت على هذا المنوال عبر إسقاطها من الحساب التفلت من العقاب الذي يوفره مبدأ السيادة». ثم أضاف أنان إلى قوله هذا ما اعتبره الخبراء تغطية شرعية لقوات حفظ السلم الدولية التي وصلت إلى تيمور الشرقية ، وهو أن تعريف التدخل يجب أن يكون واسعًا حيث يشمل «القسري والسلمي» كما يجب أن يطبق بنزاهة على كل المناطق.

يومها رأى عدد من المعلقين أن «مبدأ أنان» المشار إليه هو تمثيل للحد الأقصى في خطاب العولمة الذي وضعت واشنطن ملامحه الأساسية عقب الحرب الباردة، وأن الأمين العام للأمم المتحدة دفع بـ «مبدأ كلينتون» بعيدًا إلى الأمام، فاعتبر أن مبدأ السيادة، أي عدم جواز التدخل في الشؤون الداخلية للدول، لا يجوز أن يشكل حاجزًا أمام المجتمع الدولي للتدخل في سبيل وقف الانتهاكات بحق المدنيين. إن ما دفع كوفي أنان إلى ما ذهب إليه، وهو الأمر نفسه الذي أعطى شرعية التطبيق في قمة الألفية - كان استجابة عملية لضغوط مديدة مارستها واشنطن على مدى عقد مضى لتطبيق الفصل السابع من ميثاق الأمم المتحدة في مجال احتواء مناطق التوتر في العالم. والذي قصده

الإعلان الجديد للأمم المتحدة وقبله خطاب أنان أمام الدورة ٤٥ للجمعية العامة من نظرية «التدخل الإنساني»، هو جعل قرارات مجلس الأمن ملزمة للدول كافة بالإستناد إلى الفصل السابع، وذلك كتدبير عقابي لدى ارتكاب أي دولة من الدول الأعضاء مخالفات معينة بذريعة الدفاع عن سيادتها الوطنية (٤).

لقد بدا بوضوح كيف أن آلية إخراج نظرية «التدخل الإنساني» وفاقًا للبند السابع من الميثاق قد خضعت لمقتضيات ومصلحة الدولة المهيمنة على القرار الدولي في مجلس الأمن والجمعية العامة للأمم المتحدة. وإذا كان الأمين العام السابق بطرس غالي عاش معاناة حقيقية ومؤلمة في تعيين التعريفات الدقيقة والموزونة لحالات «التدخل الإنساني» بالقوة، فالأمين العالم الحالي لم يشأ على مايبدو أن يخوض المواجهة حيال الضغط الأميركي المتعدد المصادر على المنظمة الدولية ومؤسساتها.

والمشكلة هنا لاتكمن فقط في الضغوط التي تمارسها واشنطن لمطابقة البند السابع من الميثاق لاستراتيجيتها الأمنية المتحركة، وإنما أيضًا وفعلاً في اتجاه عدد من المحاور الدولية في الغرب الأوروبي وآسيا إلى جعل «نظرية التدخل الإنساني» قوة ضغط كبرى وذات صفة متعددة الجنسية، في مصلحة التوظيف الأميركي الاستراتيجي بعد الحرب الباردة. وهذا هو ما مثله نموذج المواقف التي ارتفعت في الفضاء المعلن لمناقشات قمة الألفية والذي تشكل من دول مثل فرنسا حين تحدث رئيس حكومتها يومذاك ليونيل جوسبان عن ضرورة دفاع المجتمع الدولي عن مبدأ التدخل تحت إشراف الأمم المتحدة، وكندا التي رفع وزير خارجيتها لويداكسورتي الصوت من على منبر الأمم المتحدة في ذكراها الـ ٤٥ داعيًا إلى إنشاء «هيئة أركان أممية للانتشار السريع» في حين نحت أوستراليا نحوًا عملانيًا بإرسال قوة تدخل سريع إلى تيمور الشرقية استجابة لمصالحها من جهة وترجمة نسبة القوة الدولية المسيطرة على الأمم المتحدة من جهة ثانية، علمًا أن القوة المرسلة هي محض أوسترالية بعدما فضلت إدارة الرئيس بيل كلينتون آنذاك، اجتناب الدخول مباشرة على خط التدخل المباشر في هذه المنطقة من شرق آسيا.

لقدبدت قمة الألفية كما لو أنها تريد جمع التفتّت العالمي بالقوة. والمشهد الأميركي في القمة ظهر بوضوح حين جرى توظيف كل شيء في اتجاه إعطاء مشروعية للتدخل السريع تحت شعار اعتماد السيادة المنقوصة لتحقيق ضرورات «الدمج العولمي». وفي هذا المعنى رأى خبراء أن معادلة «قوة منظمة الأمم

المتحدة تكمن في ضعفها ،هي التي ستسود بعد سقوط الثنائية الدولية وتوازناتها السابقة. لقد كان الاتحاد السوفياتي كقوة عظمى يحول دون حصول اختلالات أساسية في الأوضاع السيادية للدول، بينما كانت الأمم المتحدة تعكس حقيقة التوازن الدولي بدقة. وهو الأمر الذي لم يعد قائمًا الآن بأي صورة من الصور. وأيًا يكن الأمر فإننا مسوقون لفهم مارمت إليه دعوة الكاتب الأميركي مايكل واينز لجهة عدم تجاهل بعض الدروس المهمة والعميقة في أعقاب «الانتصار» الإنساني في كوسوفو. إذ كان يجب- حسب واينز- معرفة الفارق الإيديولوجي العميق بين عالم جديد مثالي يهدف إلى القضاء على المآسي غير الإنسانية وبين عالم قديم مصمم بالدرجة نفسها على عدم القضاء على أسباب النزاع؟

إنها دعوة إلى تصفية «لعنات» الحرب الباردة بما تنطوي عليه من إقصاء لمفاهيم السيادة الوطنية التي لاتزال تعترض «نعمة العولمة». لكن سنجد على الخط الموازي لهذه الدعوة من ينبّه إلى الجريمة التي راحت التجربة الرأسمالية الليبرالية ترتكبها وفقًا لنظرية «البقاء للأقوى». وهذه المرة، ليست ككل مرة في ظلال الكلمات المقدسة لشرعة الأمم المتحدة وأحكامها [٥].

الأمن الكوني بوصفه أمنًا أميركيًا

بعد زلزال الحادي عشر من أيلول ٢٠٠٢، ومع المثال العراقي وقبله المثلان اليوغسلافي والأفغاني سوف يحصل تبدُّل جذري في استراتيجية الأمن الأميركي. لم يعد ثمة مايدعو إلى الشك، في أن المفهوم الامبراطوري بات حقيقة ثابتة في العقل الاستراتيجي الأميركي. ومهما بدت صورة الأمم المتحدة ومجلس الأمن بإزاء ذلك. في أقصى لحظاتها درامية، فذلك لم يمنع الفريق الحاكم في إدارة بوش من تعطيل وتجاوز المحرمات التي يضمها ميثاق الأمم المتحدة والتي تقيم الحد على أي محاولة لشن الحروب الإقليمية من دون موافقة مجلس الأمن.

في المثال العراقي بدا واضحًا أنه قبل بدء الحرب ببضعة شهور خطت إدارة بوش خطوة غير مسبوقة في سياق التهيؤ لأوضاع وأزمات وحروب لاتكون فيه المنظمة الدولية سوى ظل لاطائل منه أو في أحسن الأحوال كرديف لأنشطتها الدولية، وهكذا عكفت على إعادة دراسة مسألة استخدام الجيش الأميركي في تنفيذ القانون المدني، وهو الأمر الذي لم يحدث منذ فترة إعادة التعمير التي جاءت في أعقاب الحرب الأهلية الأميركية. والذي تم منعه من قبل الكونغرس في العام ١٨٧٨بسبب الانتهاكات التي حدثت في تلك

الفترة. وكان الكونغرس عندما قام بذلك يتصرف من منطق الدفاع عن القيود الصريحة الواردة في الدستور الأميركي فيما يتعلق بالجيوش النظامية (تم تجاهل تلك القيود منذ أن بدأت الحرب الباردة) وممارسة السلطة في المجتمع المدني. على أن كل هذه الامتدادات الاستثنائية لسلطة الدولة المركزية التي قامت بها إدارة بوش تم تقديمها باعتبارها ردود فعل ضرورية لمقاومة «الإرهاب الدولي»[٦]، ولهذا فلن نرى أمرًا عجبًا حين يُنظر إلى الحرب على العراق من منطلق الحرب الشاملة على الإرهاب بعد القضاء على نظام طالبان في أفغانستان، ومواصلة تصفية بؤر وخلايا منظمة القاعدة على امتداد مناطق واسعة في الشرق الأوسط وأوروبا.

الشيء الأكثر مدعاة للخشية على مصير النظام الدولي المتداعي، أن الإدارة الأميركية الأخيرة رغم ما أتاحت لها قمة الألفية من مساحة لتحوير وتحويل وتفسير القوانين المتعلقة بالسيادة وفقًا لمقتضيات التوسع، فهي سعت إلى اجتياز ماهو معقول في العلاقات الدولية، خصوصًا عندما قررت المضي في الحرب على العراق من دون موافقة مجلس الأمن ثم أدارت ظهرها لما يدور من تلويح من جانب الدول الدائمة العضوية باستعمال «حق الفيتو».

وقبل عرض الآثار الكارثية المترتبة على مذهب كهذا تنبغي الإشارة إلى أن القانون الدولي في تطوره الحديث قد شرّع حالات متعددة يمكن فيها وضع قيود على السيادة الوطنية للدول المستقلة، منها:

١- الحالات التقليدية المتعلقة بإقليم الدولة ولاسيما المياه الإقليمية والمجال الجوي، بحيث تتاح معها إمكانية الإفادة وتسهيل الانتقال أو المرور للدول الأخرى، على أن يبقى ذلك سلميًا والأغراض سلمية أيضًا.

ب- الحالات الجديدة التي لحظها القانون الدولي تباعًا بعد الحرب العالمية الثانية ومنها حق التدخل في شؤون الدول الأخرى التي ترتكب أيًا من الفئات الأربع من جرائم إبادة الجنس، وجرائم الحرب، والجرائم ضد الإنسانية، وجرائم العدوان. وهذه كلها تكون خاضعة للإجراءات العقابية التي يمكن أن تصدر عن المنظمات الإقليمية والدولية ولاسيما عن مجلس الأمن، وعن المحكمة الجنائية الدولية (أوالمحاكم الأخرى لحقوق الإنسان)، وهذه الجرائم الأربع يمكن أن ترتكبها أنظمة الدول بحق مواطنيها أو بحق مواطني دولة أخرى. ويمكن أن تعاقب الدول المرتكبة ذاتها (من قبل مجلس الأمن الدولي وبالاستناد إلى الفصل السابع من الميثاق)، كما يمكن أن يعاقب الأفراد المرتكبون

مباشرة (من قبل المحاكم الخاصة لحقوق الإنسان كما جرى في يوغوسلافيا ورواندا أو من قبل المحكمة الجنائية الدولية) (٧).

(بحسب الخبراء في القانون الدولي فإن المشكلة الأساسية تبقى مايسمونه «تنسيب» هذه الحالات وفي صدقية الإجراءات العقابية ذاتها. وهنا يورد البروفسور شفيق المصري أستاذ القانون الدولي في الجامعة الأميركية في بيروت، كلامًا ذا دلالة راهنة، ورد في كتاب الأمين العام السابق للأمم المتحدة د. بطرس غالي (خمس سنوات في بيت من زجاج)،وهو يوضح هذه المشكلة بالقول: «عندما سمح للأمم المتحدة بالقيام بعملها من دون مشاركة كبيرة من الولايات المتحدة مثلما حدث في موزامبيق، نجحت العملية. وعندما شعرت الولايات المتحدة بأن هناك حاجة سياسية لوجود الأمم المتحدة مثلما حدث في هاييتي، أنجزت العملية أيضًا هدفها الرئيسي. غير أنه عندما أرادت الولايات المتحدة أن تبدو مشاركة بصورة فعّالة، في حين أنها في واقع الأمر تتفادى اتخاذ القرارات الصعبة مثلما حدث في البوسنة والصومال ورواندا، استغلت الأمم المتحدة في غير الوجه الصحيح، أو أساءت معاملتها أو ألقت عليها اللوم. وأخضعت العمليات بصورة تبعث على الأسى والفزع» (..) يستفاد من هذا أن مبدأ التدخل الإنساني المقيّد للسيادة الوطنية يتوقف على حسن التطبيق وصدقيته لكي يحقق الهدف الذي بوشر من أجله، وهذا هو المحك الأساسي للتدخل الإنساني المشروع وقانونيًا. أي الذي يقوم على وضوح الصورة من خلال الجواب الصارم عن الأسئلة التالية: متى يجب مباشرة التدخل؟ ومن قبل من؟ ولأي غاية؟ ومن خلال أية وسائل؟ وإلى متى؟ ..(٨)

إذا كانت هذي هي الأسئلة القواعديةلحدود التدخل الإنساني، فالذي يجري في الميدانين الإقليمي والدولي يدل بشكل قاطع على خرافة هذه النظرية. وعلى استحالة تلاؤم عملية تطبيقها مع الخلل الحاصل في نظام التوازن الدولي، مثلما يدل بوضوح لايقبل الشك، على عدم التزام الولايات المتحدة الأميركية بالقواعد التي حددتها الأمم المتحدة على هذا الصعيد.

الحرب العادلة والحرب الظالمة

السجال في مفارقة الحرب العادلة والحرب غير العادلة سيأخذ مداه الأكثر حيوية قبل وخلال الحرب على العراق. وفي العالم العربي والعالم عمومًا والولايات المتحدة الأميركية على وجه الخصوص، ظهر السجال حول تلك المفارقة على أشده.

لقد ذهب عدد من الخبراء إلى رؤية جملة من الإحباطات والخسائر التي ألّمت بكيانية الأمم المتحدة ونظامها بسبب الحرب الأميركية البريطانية على العراق:

تمثلت الخسارة الأولى التي منيت بها الشرعية الدولية في عهد بوش الحالي في إصرار الولايات المتحدة على الانفرادبالقرارات السياسية بعيداً عن الإرادة الدولية. ففي الأزمة الأميركية- الأفغانية رفضت الولايات المتحدة أي شكل من أشكال التفاوض المباشر أو غير المباشر مع حكومة أفغانستان، وأصرت على فرض شروط مهينة لأفغانستان تمثلت في تسليم أسامة بن لادن وجميع من معه من مسؤولي تنظيم «القاعدة» من غير تأخير، وربما أراد الأسلوب الأميركي من أفغانستان أن ترفض العرض الأميركي ليتم القضاء على منظمة «القاعدة» من أساسها كما عبر عن ذلك وزير الدفاع الأميركي دونالد رامسفيلدبنفسه، حين قال إنه «حتى في حال تسليم بن لادن فإن هذا لن يدرأ عن أفغانستان العمل العسكري». ويرى خبراء القانون الدولي أن هذا التصرف يشكل تعدّيًا على الطرق السلمية لحل النزاعات الدولية، المفصلة في المادة ٢ (٣) من ميثاق الأمم المتحدة التي تنص على «أن تحل كل الدول الأعضاء خلافاتها بالطرق السلمية»، وكذلك في المادة ٣٣ (١) من الميثاق التي تؤكد على أن تلتمس أطراف النزاع الذي قد يهدد الأمن العالمي للخطر كل الطرق السلمية الممكنة لتفادي أي مواجهة عسكرية مثل المفاوضات أو التحقيق أو الوساطة أو التوفيق أو التحكيم أو التسوية القضائية أو الرجوع إلى المنظمات الإقليمية.

وبما أن هذا المسلك الأمريكي- على رغم ما فيه من مخالفة للمادتين المذكورتين- لم يلق معارضة تذكر من بقية دول العالم، فقد شجع هذا النهج الإدارة الأمريكية على تكراره مع العراق، حين أصرت الولايات المتحدة- ومعها بريطانيا- على فرض إرادتها على المجتمع الدولي بعيداً عن الالتزام بالقوانين الدولية وهو ماانتهى إلى غزو العراق.

- جاءت المخالفة الثانية التي ارتكبتها الولايات المتحدة في عهد الرئيس بوش الحالي عبر التأكيد على استخدام القوة العسكرية في العلاقات الدولية. فقد هددت الولايات المتحدة في بداية أزمتها مع أفغانستان دولاً ذات سيادة باستخدامها القوة العسكرية ضدها إذا لم تقف معها في حربها ضد ما سمّته بـ «الإرهاب». وقد بدا أثر هذا التهديد واضحًا في استجابة باكستان للمطالب الأمريكية، إذ صرح الرئيس الباكستاني في خطابه للأمة الباكستانية بعيد انفجارات واشنطن ونيويورك بأن خوفه على المنشآت النووية وحرصه على حمايتها كانا وراء قبوله الضغط الأمريكي والاستسلام للمطالب الأمريكية. وإذا كانت استجابة باكستان جاءت خوفًا من التهديدات الأمريكية، فإن

هذا في حد ذاته يتعارض مع نص المادة (٤) ٢ والتي تحرم مجرد «التهديد باستخدام القوة» في العلاقات الدولية.

ثالثًا: ليس هناك شك في أن أهم المخالفات القانونية الدولية التي ارتكبتها إدارة بوش إنما يتمثل بالاعتداء المسلح على دولة أخرى ذات سيادة. فالولايات المتحدة أجازت لنفسها استخدام القوة العسكرية من غير مسوغ قانوني دولي، ومخالفة بذلك المادة (٤) ٢ من الميثاق التي تحرم «استخدام القوة في العلاقات الدولية». إن استخدام القوة العسكرية لا يجوز إلا في حالتين: فأما الحالة الأولى فهي حالة الدفاع عن النفس المفصلة في المادة ٥١ من الميثاق، وأما الحالة الأخرى فهي حالة تفويض مجلس الأمن لدولة ما أو مجموعة من الدول استخدام القوة العسكرية ضد دولة أخرى قامت بخرق القوانين الدولية، كما فصلت ذلك المادة ٤٢ من الميثاق. ومعلوم أنه في الغارات الأمريكية على أفغانستان لم تنطبق إحدى الحالتين. وأما حالة الدفاع عن النفس المسموح بها في المادة ٥١ فهي إنما تجيز ذلك في حال تعرض دولة ما لهجوم عسكري من جانب دولة أخرى فقط. وهذا يعني أمرين: أن يكون الدفاع أثناء الهجوم وليس بعده، وأن يكون المقصود منه هو الحفاظ على سلامة وسيادة ذلك البلد المعتدى عليه وليس أن يكون الهدف عقابيًا أو ردعيًا لأحداث مستقبلية. وأما المادة ٤٢ فقد ذكرت تحديدًا وجوب أن يكون التفويض من جانب مجلس الأمن، الأمر الذي لم تحصل الولايات المتحدة عليه.

وأما الغزو الأميركي للعراق فليس فيه ما يشير إلى ما يتطابق مع إحدى المادتين المذكورتين أيضًا. فالغزو الأميركي للعراق لا يمكن أن يبرر على أنه دفاع عن النفس طبقًا للمادة ٥١. كما أنه لا يمكن أن يبرر بأنه مأذون به من جانب مجلس الأمن، إذ أن محاولة الولايات المتحدة لإقناع أعضاء المجلس بإصدار قرار يجيز استخدام القوة العسكرية ضد العراق باءت بالفشل بسبب رفض فرنسا وغيرها من الدول الدائمة العضوية. وغني عن القول أن قرار مجلس الأمن ١٤٤١ لم يمنح الدول الأعضاء حق استخدام القوة ضد العراق، ولولا هذا لما استماتت الولايات المتحدة لاستصدار قرار ثان من مجلس الأمن يجيز استخدام القوة العسكرية ضد العراق.

رابعًا: إضافة إلى قيام الولايات المتحدة باعتداء مسلح على دول ذات سيادة، فإنها تواصل خرق المواثيق والمعاهدات الدولية، إذ قامت بإلقاء قنابل محظورة في حربيها الأفغانية والعراقية كالقنابل العنقودية والانشطارية والقنابل التي تزن واحدتها سبعة أطنان في أفغانستان، وقنابل بزنة عشرة أطنان في العراق والقنابل الخارقة

للكهوف والقنابل التي استخدمت للمرة الأولى في التاريخ ولا يعلم مدى تأثيرها وأضرارها وما تتضمنه من محتويات بيولوجية أو كيماوية أو غير ذلك، مما لم يعلم أو لم يعلن عنه. وكل هذا يأتي مخالفًا لاتفاقات دولية وقعتها الولايات المتحدة والتزمتها منذ عقود طويلة، ومنها على سبيل المثال لا الحصر: لائحة لاهاي التي تحرم استعمال أسلحة أو مقذوفات تزيد من آلام المصابين من دون فائدة، وتصريح بيترسبرغ القاضي بعدم استعمال قذائف قابلة للانفجار أو محتوية لمواد ملتهبة، وتصريح لاهاي القاضي بتحريم استعمال رصاص دمدم المتفجر الذي من شأنه أن ينتشر بسهولة في جسم الإنسان، ومعاهدة واشنطن التي تحرم استعمال قذائف تنتشر منها غازات خانقة أو ضارة بالصحة، وتصريح جنيف المحرم الاستخدام الوسائل البكتريولوجية الناقلة للأمراض وغيرها كثير.

خامسًا: ما قامت به الولايات المتحدة من تدخل مباشر في الشؤون الداخلية لأفغانستان وقلب نظام الحكم القائم وخلق حكومة جديدة موالية للغرب وإعلانها عزمها على تغيير النظام في عالم القانون الدولي المعاصر. فقد نصت المادة (٧) ٢ من الميثاق على أنه «لا يجوز التدخل في الشؤون التي هي من صميم السلطان الداخلي لدولة ما». ولولا وجود هذا المبدأ القانوني الذي أقرته الدول جميعًا لكانت الحال السياسية فوضى عارمة. ويبدو أن سكوت العالم أجمع على سابقة أفغانستان الخطيرة قد مهد الطريق للولايات المتحدة في المضي قدمًا في إعلانها عن رغبتها وعزمها على تغيير النظام السياسي في العراق.

سادسًا: جاء ضرب المناطق المدنية في أفغانستان والعراق كدليل واضح على حجم المكان الذي يحتله القانون الدولي في عقلية الإدارة الأمريكية الحالية. ففي أفغانستان شملت الغارات الأمريكية ضرب أهداف مدنية لا علاقة لها البتة بالمنشآت العسكرية وبعيدة كل البعد عن الأهداف الحربية. فقصفت المساجد والمستشفيات ومنازل المواطنين وبنية الكهرباء وغيرها الكثير، وعلى رغم أن وزارة الدفاع الأميركية كانت تعذرت بأن بعض الصواريخ أخطأ أهدافه في أفغانستان إلاّ أن تكرار تلك «الأخطاء» لم يساعد الموقف الأميركي المتعذر، بل إن وزير الدفاع الأميركي دان بلاده ضمنًا حين اتهم قادة «طالبان» بأنهم يختفون ويخفون أسلحتهم في المساجد والمستشفيات ومنازل المواطنين وحمّلهم تبعات مسؤولية تلك الهجمات. ومثل هذا ما أصاب العراق من قصف لأهداف مدنية بحتة وأخرى لا علاقة لها بالأهداف العسكرية مثل تكرار تعمد ضرب مبنى التلفزيون العراقي مع أنه ليس هدفًا عسكريًا. (...)

– سابعًا: إن المعاملة القاسية التي يلقاها الأسرى الذين قبضت عليهم الولايات المتحدة في أفغانستان، وما تعرض له هؤلاء الأسرى من تعذيب وإهانات ومحاكمات، تشكل مخالفة واضحة وخرقًا صريحًا لأبسط مبادئ وأعراف القوانين الدولية في الحروب. إن الرفض الأميركي لإعطاء المعتقلين العرب حقوقهم القانونية الدولية حسب ما نصت عليه اتفاقية جنيف الثالثة لأسرى الحرب عام ١٩٤٩ (المواد ٤–٢٠)، أمر غير مقبول، إذ أن هؤلاء المقبوض عليهم كانوا محاربين رسميين في صفوف الحكومة الأفغانية وينطبق عليهم ما ينطبق على أسرى الحرب وفقًا للمادة (١٣) من اتفاقية جنيف السالفة الذكر.

– ثامنًا: يبدو أن قنوط الولايات المتحدة من القبض على من سمتهم بـ «رعاة الإرهاب» في حربها في أفغانستان دعاها إلى تدمير كل مكان تتوقع أن يحتمي به هؤلاء. وأحدث هذا التدمير– الذي جاء نتيجة ماعرف «بالمسح السجادي» في طول البلاد وعرضها– خرابًا لا يستهان به للكهوف والصحارى، كما نتج عنه حرق المناطق الصالحة للزراعة في أماكن كثيرة في البلاد. وعلى رغم ما في هذا من تجاوزات باستخدام الأسلحة المحظورة دوليًا (المخالفة الرابعة)، إلا أنه تسبب في محو بعض ممتلكات حضارة الدولة، الأمر الذي يعتبر خرقًا قانونيًا لمعاهدة جنيف الخاصة بحماية الممتلكات الحضارية (١٩٥٤). (٩).

/أميركا ضد أميركا/

لم يتوقف السجال حول معادلة الحرب العادلة والحرب غير العادلة على حكومات ونخب أوروبا والشرق الأوسط، حتى داخل النخب الأميركية التي كان لها في الماضي دور كبير في صناعة القرار وعدد وازن آخر من المؤثرين في المجتمع السياسي واتجاهاته كان لهم خشية الحرب على العراق آراء لا يمكن تجاهلها. من هؤلاء على سبيل المثال لا الحصر، الرئيس الأسبق جيمي كارتر الذي شكّك في عدالة الحرب وعلى أنها تتناقض وأبسط قواعد القانون الدولي. وفي مقال له قبل بضعة أسابيع من شن الحرب على العراق حدّد كارتر خمسة معايير للحرب العادلة.

المعيار الأول: أن تكون الحرب آخر الخيارات المتاحة وألا يُلجأ إليها إلا بعد استنفاد كل البدائل الأخرى التي لا تشتمل على العنف. وفي حالة العراق فإن هذا الشرط لا ينطبق عليها، نظرًا لما هو واضح أمام أعيننا من خيارات أخرى للحرب.

المعيار الثاني: لكي تكون الحرب عادلة فإنه لابد لأسلحتها من أن تميّز بين المقاتلين وغير المقاتلين. ولكن مع هذا القصف الجوي المكثّف فلا مناص من حدوث دمار مصاحب حتى وإن توفرت أقصى درجات التدقيق في إصابة الهدف.

المعيار الثالث: لكي تكون الحرب عادلة فإنه لابد من أن تتناسب درجة العنف المستخدم فيها مع حجم الضرر والمعاناة التي عانيناها من جانب العدو.

المعيار الرابع: لكي تكون الحرب عادلة فإن من الواجب على الذين يشنونها أن يحظوا بتفويض شرعي من المجتمع الذي يعترفون بأنهم يمثلونه.

المعيار الخامس: ولكي تكون الحرب عادلة فإن على السلام الذي سيعقبها أن يسفر عن تحسن واضح وملموس على ما هو قائم أصلاً.

وعلى رغم أن هناك رؤى خاصة بتحقيق السلام والديمقراطية في العراق، إلاّ أنه كان متوقعًا، وفقًا لكارتر، أن تعقب الغزو العسكري للعراق حالة من البلبلة والاضطرابات في المنطقة وأن يتحفّز الإرهابيون لشن المزيد من الهجمات وضرب أمننا القومي في عقر دارنا [10].

غير أن الملاحظة البيّنة في مقالة كارتر وهي تعكس رأي كثيرين من أمثاله، تلك النظرة التشاؤمية من الرحلة الأميركية في اتجاه حرب يصعب وجود سابقة لها في تاريخ الأمم المتحضرة، فهو يمضي ليذكّر بأن ثقة العالم بأميركا قد بلغت أدنى معدلاتها الآن، وأن وزن الولايات المتحدة سوف يتضاءل أكثر من أي وقت مضى.

ولا شك في أن هذه النظرة لها ما يقابلها في الغرب وإن جاء على نحو أكثر مرارة وحدة. وهذا هو الكاتب الفرنسي باسكال بونيفاس مدير معهد العلاقات الدولية والاستراتيجية في باريس [11]، يبين أن الولايات المتحدة الأميركية بدأت تفقد حب الناس لها بل إنها مكروهة. إلاّ أن هنالك استثناء، وهو دول أوروبا الشرقية التي تنظر إلى أميركا بتقدير يفوق التقدير في المراحل الزمنية السابقة، أي أيام الحكم الشيوعي.

هذه الرؤية المتخلفة للعلاقات الدولية قد تؤدي إلى تلويث قوة أميركا نفسها. إن رغبة الولايات المتحدة الأميركية في الاعتماد على القوة فقط لا غير، ورغبتها في حل المشكلات السياسية والدولية باللجوء إلى الوسائل العسكرية وتبنيها سياسة «الوسيلة تبرر الغاية» وليس العكس (أي نشن حربًا على العراق لأننا أرسلنا «أرمادا» إلى الجوار)، كل هذه الحجج ستؤدي بالولايات المتحدة الأميركية إلى خسارة ألقها ومغرياتها بالنسبة للعالم. ثم يذهب بونيفاس إلى الاستنتاج بأن الولايات المتحدة الأميركية ستربح دون أدنى شك ولكنها ستجد صعوبة في ربح السلام بعد ذلك وستخسر من شعبيتها يومًا تلو الآخر، وهذا يعني أن عظمتها التي تعتمد عليها للمستقبل ستبدأ في التفتت والاضمحلال.

نحو فوضى مستأنفة

لقد وقعت الحرب على العراق رغم كل الموانع التي يقيمها القانون الدولي. والذين راهنوا على ضغط المجتمعات السياسية والحكومات في الغرب بدوا كأنهم في سباق مع حاملات الطائرات والجيوش الجرارة التي امتلأت بها صحارى الخليج العربي ومياهه. غير أن الذي تحققت له الغلبة في النهاية هم تلك الفئة القليلة من التي احتلت البيت الأبيض لتمضي في فلسفة القوة ضمن رحلة بلا حدود. وحين تحدث ريتشارد بيرل عن نهاية الأمم المتحدة لم يكن ينطق عن هوىً شخصي. فالفريق الذي يتحلّق حول الرئيس جورج دبليو بوش يؤمن بهذه الأطروحة إيمانًا لا شوب فيه، وهو انطلاقًا من عقيدة تقوم على إعلان موت الأمم المتحدة يمضي بعيدًا وبوساطة القوة الضاربة نحو تشكيل عالم لا يكون للولايات المتحدة فيه أي شركاء.

لكن هل تذهب الولايات المتحدة إلى الحد الذي تستغني فيه عن الأمم المتحدة بالكامل؟ بالطبع لا. وهذا ما يؤكده ويتفق بشأنه الجميع. فالأميركيون الذين ينظّرون لنظام الشخصانية الأميركية التي ينبغي أن تحكم العالم بلا شركاء، يأملون في إعادة تأليف الأمم المتحدة ومجلس الأمن على قاعدة النظام الشخصاني هذا. ذلك ما عبّر عنه بعمق ليون فيورث حين نبّه إلى أن على أميركا أن تدرك أنه يتعيّن عليها إيجاد طريقة لإعادة بناء واحدة من الخسائر المترتبة على تلك الحرب وهي: نسيان أن أميركا أولاً وأخيرًا جزء من المجتمع الدولي»(١٢).

في هذا المعنى ينبغي أن تكون الحرب على العراق من وجهة نظر العقيدة الأميركية فرصة للتحرر التام من قيود الأمم المتحدة. ثم العودة إليها كمن يعود إلى بيت من زجاج. أي العودة إلى مجلس الأمن وسائر مؤسسات المنظمة من الموقع الأقوى والآمر والمتصرف بالشأن الدولي بلا منازع.

إنها ثنائية الانفصال والاتصال في التعاطي مع «الشرعية الدولية» والقانون الدولي. أي الانفصال عن ماضي الأمم المتحدة، وإعادة تشكيلها من جديد تمامًا كما حدث مع عصبة الأمم بعد الحرب العالمية الثانية. فالأمم المتحدة- على ما يقول ويتشارد بيريل - ولدت من رماد حرب لم تستطع عصبة الأمم تفاديها. ولذا فإن فشل مجلس الأمن المزمن في فرض تطبيق قراراته الخاصة بالعراق وآخرها القرار ١٤٤١، هو فشل جلي. وأما البديل عند «أمير الظلمات» هو ما يسمّيه بـ «تحالف الدول الراغبة»- التي التحقت بأميركا في حروبها وسياساتها - باعتبارها

البديل الحقيقي لفوضى فشل الأمم المتحدة المذل[13].

ما لا يُشك فيه أن الولايات المتحدة أفلحت في تحويل مسار الأمم المتحدة إلى منطقة مصالحها الاستراتيجية العليا. لقد جرى ذلك بالقوة.. وفي رحلة غزو العراق بلغ التحويل القسري منتهاه. لكن ثمة من يذهب إلى القول أن ما جرى بالقوة يحتاج إلى سيرورة مستحيلة لكي يجري مجرى الفعل. ذلك أن الزمن الدولي انفتح - مع الحرب على العراق - على فوضى مستأنفة أكثر إثارة للهلع.

مراجع وإحالات

١ - ريتشارد بيرل - نهاية الأمم المتحدة - نقلا عن The Spectator. Co. uk.

(٢) - ليون فيورث - أعراض الامبراطورية.. عن نهاية عصر المصالح المشتركة - « واشنطن بوست» و « الاتحاد» السبت ٢٢ / ٣ / ٢٠٠٣.

(٣) مايكل هدسون - مأزق امبريالية: إدارة المناطق الجامحة - ضمن كتاب مشترك أصدره مركز دراسات الوحدة العربية - بعنوان العرب والعالم بعد ١١ أيلول (سبتمبر) - بيروت ٢٠٠٢.

(٤) محمود حيدر - ماذا لو دارت الحروب المقبلة تحت قيادة الأمم المتحدة ؟ - راجع «النقاد» العدد (أيلول (سبتمبر) ٢٠٠٠).

(٥) راجع وثائق قمة الألفية في نيويورك أيلول (سبتمبر) ٢٠٠٠.

(٦) ويليام فاف - الولايات المتحدة وحسن التمييز بين الأشياء وفقًا لقيمتها النسبية - لوس انجلوس تايمز - « الاتحاد» ٢ / ٨ / ٢٠٠٢.

(٧) شفيق المصري - السيادة والتدخل الإنساني: مساوىء التطبيق - «المستقبل» ٢٥ / ٩ / ١٩٩٩.

(٨) ش. المصري - المصدر نفسه.

(٩) انظر محمد المبارك - هل يتسبب بوش في وأد القانون الدولي؟ «الحياة» ٣١ / ٣ / ٢٠٠٣.

(١٠) جيمي كارتر - هل هي حرب عادلة أم مجرد حرب أخرى؟- «نيويورك تايمز» ١٠ / ٣ / ٢٠٠٣.

(١١) باسكال بونيفاس - بوش وسياسات القرن التاسع عشر - « الاتحاد» أبو ظبي - ١١ / ٣ / ٢٠٠٣.

(١٢) ليون فيورث - مصدر سبقت الإشارة إليه.

(١٣) ريتشارد بيرل - مصدر سبقت الإشارة إليه.

❖ ❖ ❖

١٥٢

العولمة والثقافة

إمبريالية ثقافية أم نقد الحداثة؟

تأليف: ديريك كوجبورن
ترجمة: محمد إبراهيم العبد الله ❖

«إن حقيقة شبكات التكنولوجيا العالمية التي تؤثر على حياتنا (الحاسبات تحرك رؤوس الأموال في العالم خلال ثوان) لايمكن فهمها بشكل واضح بمعناها الثقافي. هذا لأننا لانعيش حقيقة في الفضاء الكوني الذي تحدث فيه هذه العمليات: شبكة تكنولوجيا المعلومات ليست في الحقيقة فضاء إنسانياً».

في الإمبريالية الثقافية، يتحدث المؤلف جون توملنسون عن «الانعزالية» التي نشأت من جراء العولمة.كونها المحطة الأخيرة في السيرة التاريخية للحداثة التي تتلاحم فيها

(❖) محمد ابراهيم العبد الله: باحث من سورية يعمل في مجال الترجمة، مدير المركز الثقافي العربي في الباب.

اقتصاديات العالم وثقافاته بشكل متزايد في عصر المعلومات الكونية. ويبدو أن الكثير من النقد الذي وجّه للإمبريالية الثقافية يكْمن في نقد الحداثة. فالحداثة مصطلح معقد ومتناقض، لكن غالبًا ما ينظر إليها بأنها مفهوم الوسيلة الأكثر انتشارًا في شرح تجربتنا الثقافية بالنسبة لنا في الغرب «(توملنسون ١٤٠). كما يدعم علم الاجتماع المعرفي عند بيتر بيرجر وتوماس لوكمان فكرة الحقيقة «ذاتية النشأة». ويحاولان أن يشرحا في البنية الاجتماعية للحقيقة بأنه ما من شيء يسمى «طبيعيًا» في البيئة الاجتماعية للإنسان. يوجد فقط «طبيعة إنسانية» بمعنى الثوابت الأنثربولوجية» إلا أن الشكل المحدد الذي تذوب فيه الإنسانية تقرّره البنى الثقافية الاجتماعية وعلاقتها بتنوعاتها العديدة. وفي الأساس «يبني الإنسان طبيعته الخاصة أوببساطة أكثر، يصنع الإنسان نفسه» (بيرجر ولوكمان ٤٩) فالثقافة الإنسانية من صنعنا، وإن كانت التجربة الثقافية إطارًا مجردًا نبني فيه حقيقتنا الاجتماعية. فإن التحديث عندئذ هو العملية المرافقة لهذه التجربة الثقافية. وتتميز بالرثاء على عالم متغير أشعلته كآبة الحياة في عصر جديد تسيطر عليه حقائق حياة المدينة والبيئة المعرّفة تكنولوجيًا (بيكسبي ٦). وقد كُتبَ أدبٌ كامل عن الأمركة، والإمبريالية الثقافية الأمريكية، لكنني سأركز على الإمبريالية الثقافية على اعتبارها نقدًا للحداثة مع منظور نظري. فالحداثة تفرض تحديات عديدة، كما يبين ظاهر العولمة الثقافية، إلا أن الجدل الذي يدور حول الإمبريالية الثقافية يتجاهل الطبيعة الحيوية والاستيعابية المتأصلة للثقافات البشرية. هذا المنظور يتحدى التصور الضمني القائل بأن الثقافات ساكنة ووعاء فارغ يعجز عن استيعاب التغيير الذي صنعته قوى التحديث، كما تتأثر حياتنا اليومية بالقوى الخفية المجردة التي تعدل موازين القوى بشكل مخادع بين الأفراد وسلطة الدولة. لقد أثير في هذه العملية الكثير من الجدل بأن الحداثة والعولمة تؤديان إلى تجانس باهت للثقافات المحلية بحيث تهدد التنوع الثقافي والإبداع والابتكار الذي نشأ من رحم خصوصية الثقافة (وورلد بوتيسي جورنال ١٠٣).

يشير هذا البحث إلى أن تحليل الإمبريالية الثقافية قد يظهر حقيقة تراجع الإرادة الثقافية التي تضع العامل البشري في البنية الاجتماعية للثقافة. بما أنه مثار جدل، فإن هذا المنظور لايحدّ من الجدل في الرؤية الحتمية البسيطة بأن ثقافات العالم الثالث مآلها إلى الانقراض. إن قوة نقد الإمبريالية الثقافية كحداثة تمتاز عن انتقادات أخرى، بأنها تقاوم الإغراء بالقول ببساطة أن التحديث هو موت للثقافات الوطنية. فعلى أقل تقدير، تفتح هذه

النظرة الفرص التي تقدمها العولمة للبشر ليكتشفوا ويعبروا عن هويتهم الثقافية بطرق فريدة وغير معروفة من قبل.

إن الحداثة وما يرافقها من عمليات تحديث نشأت من جراء التقدم العلمي للغرب في العلوم والطب وفكرة حقوق الإنسان والحرية (روشتين ٢). وهناك من يثبت أن الجدل حول التحديث هو حقيقة حالةكرب نتجت عن ويلات الحياة اليومية الحديثة كتركيز نقد العولمة غالبًا على طبيعتها الانعزالية والانقسامية على أية حال، الكثير من السخط على الحياة الحديثة كان عنصر توحيد وقاسمًا مشتركًا لكل البشر في هذا الكون فسهولة التحرر والتحولات الاجتماعية الكبيرة وقلة الإحساس بالانتماء للمجتمع، والتغيرات السريعة في التكنولوجيا التي رافقت الانتقال إلى اقتصاد السوق العالمي، والانتقال إلى وظائف (الياقة البيضاء) في الأعمال الصناعية، غيّبت أمريكا اللاتينية وآسيا إلى الأبد. فقد مارست العديد من المجتمعات الحديثة الإنتاج الجماعي وتوحيد مقاييس الذوق العام.

إن مصطلح الإمبريالية الثقافية خلقته ولادة جديد في الولايات المتحدة وأوروبا، بدأت تؤكد على الهيمنة الثقافية أكثر من الهيمنة الاقتصادية أو السياسية للغرب وتركز على أمريكا بخاصة. بالإضافة إلى استغلال اقتصاديات دول العالم الثالث، فقد كانت الإمبريالية الغربية تعالج أذواق وقيم ذوي النفوس الضعيفة (بيلس ٢٥٦). وهنا يجدر الانتباه بأن مصدر حديث الإمبريالية الثقافية لعب دورًا كبيرًا في شرعيتها كقضية كونية. وقاد المرتكز الأساسي لنقد الإمبريالية الثقافية على قلة احترامها للتعددية كأسلوب حياتي التي هي حكم القيم الغربية (توم لينسون). إن حقيقة الكثير من الأحاديث والانتقادات والنظريات جاءت بشكل آلي من الغرب، تتضمن نزعة ثقافية خاصة. ومناقشة الإمبريالية الثقافية تعتبر واحدة من الكتابات الأكاديمية التحررية الغربية عن شيء يعتبر «سلعة ثقافية» في مساقها الثقافي (توملنسون ١٤)، ولذلك، فإن قضية «من يتكلم» تتضمن قضايا الوصول إلى أولئك الناس الذين تم إبعادهم آليًا في هذا العالم.

من الناحية التراثية، فإن انتقادات الإمبريالية الثقافية صاغت تعابير الهيمنة الثقافية لثقافة واحدة تفرض أسلوب حياتها على الآخر. وصورة الاستعمار الإمبريالي الذي يفرض أسلوب حياته الاقتصادية والسياسية والثقافية وضعت موضع التنفيذ حالاً. إلا أن ضعف التفكير بالإمبريالية الثقافية بهذا المعنى لم يوضّح «كيف يمكن أن تفرض التجربة الثقافية في سياق لم يعد في حقيقة الأمر إلزاميًا»

(تولنسون ١٧٣). إنه يثير على الأغلب نقد الإمبريالية الثقافية كإمبريالية إعلامية.

إمبريالية الإعلام هي تفسير للهيمنة الاقتصادية التي تتم عن طريق عمليات كونية للصناعات الإعلامية والشركات العابرة للقارات العملاقة التي تسيطر على تدفق المعلومات وتوزيع المنتجات الإعلامية. ووسائل الإعلام الغربية التي تأتي بشكل صادرات ثقافية ساخنة ترتقي بالمجتمع المستهلك الرأسمالي المرتكز على المادية. وإن الفرضية هي أن المجتمع الاستهلاكي يزيل ويدمر القيم التراثية وأساليب العيش ويعمل على إضعاف ثقافات مجتمع العالم الثالث، لأنها متلقية، لتبقى أسيرة القيم الرأسمالية التي تبث عبر هذه الوسائل. وبمناقشة بسيطة لإمبريالية وسائل الإعلام توضّح نطاق مستلزمات مشاكل الحداثة. ويسأل هيربرت شيللر في «تباين المعلومات»:

«أين إذًا هذه الصروح الهلامية للهيمنة الاجتماعية؟ موقعها الأساسي يُجّسد بالتأكيد في بنية الاقتصاد وملكية الثروة والهيمنة على حصص الموارد الأساسية. على أية حال سأركّز على الطرف الآخر للقوة، الصناعات الثقافية: الأفلام، التلفزيون، الراديو، الموسيقا، التربية، ميادين أحادية الهدف، النشر والأتمتة. فهذه الصناعات لايمكن أن نعدّها على أنها ذات تأثير ثانوي. ففي العشرين، وخصوصًا في الخمس والعشرين سنة التي خلت، فإن قطّاع الثقافة والمعلومات قد صعد الموقع الأكثر بروزًا على المرتفعات المطلّة على الاقتصاد (٢) فالعناصر التراثية لأصحاب رؤوس الأموال والسلطة ترتبطان الآن بالصناعات الثقافية لتنشئة تبعات ثقافية ناتجة عن التبعية الاقتصادية التي يفرضها النظام الرأسمالي. وعلى أية حال إن السوق الرأسمالية العالمية هي النظام الاقتصادي المهيمن اليوم. وفي عصر العولمة فإن العنصر المكوّن للنظام الرأسمالي يزيد من الظلم المتأصل لهذا النظام كالتباينات المتنامية بين الغني والفقير بشكل واضح، فالتهديد الثقافي للإمبريالية الاقتصادية يلوح في الأفق. وعلى أية حال، فالتركيز على العنصر الثقافي للإمبريالية يطرح أسئلة تستفهم عن فكرة الحداثة، كقدر ثقافي وليس اقتصاديًا. إنه جدل غامض لأنه يفترض بأن الثقافات مدينة لعملية الحداثة. لكنها لاتزال تمتلك المقدرة في ممارسة اختيارها الفردي. ولايمكن للثقافات أن تهرب من الاندماج في قوى اجتماعية اقتصادية للسوق الرأسمالية العالمية، ولهذا فإن الناس مجبرة بأن «تطور نفسها» وتحدد تجربتها الثقافية في دوّامة العالم الحديث (تورنيلسون ١٤١).

الماكدونالد وغيرها هي نتاجات

الصناعات الثقافية التي أشار إليها شيللر، لكنها نتاج الحداثة أيضاً. أعتقد أن موقف شيللر كان متشائماً قليلاً وأبوياً إلى حد ما. ومن السابق لأوانه افتراض العجز وخصوصاً من جانب العالم الثالث، في التعرّف على الوحش الرأسمالي الشرير، أو أن يمتلك المقدرة على مقاومته. إنه الشق الثاني حيث أنك لاتستطيع أن تثق بمقدرة الناس على التكيف مع ما يشاهدونه في هذه الوسائط من ثقافات مرتهنة لتحوّل إلى قوى في حياتهم الخاصة. وبلا شك، فإن التحديث والنظام الرأسمالي قد أثر سلبًا على ثقافات العالم الثالث، فالنقاد أخفقوا على أية حال في أن يأخذوا بعين الاعتبار الطبيعة الاستيعابية للثقافات الإنسانية، فالناس قادرون على تكييف الأسواق التي تدفع بالثقافة الإمبريالية تبعًا لحاجاتهم الشخصية ويجعلونها تتوافق مع هويتهم الثقافية. وتأكيد شيللر بأن التبعية الثقافية هي وظيفة الهيمنة الاقتصادية أمر شرعي، لكن هذه النظرة الشمولية لقوة الثقافة الرأسمالية واسعة جداً. ولاتفسر كيف يمارس الناس الثقافة الرأسمالية التي انغمسوا فيها. ويفترض شيللر بأن القدرة المطلقة للرأسمالية التي صنعت ثقافتها، والتواجد الحقيقي للأفراد المنغمسين فيها، يبقى دليلاً على تبعيتهم الثقافية.

إن العديد من نقاد الحداثة أمثال شيللر قد رفضها جملة وتفصيلاً دون أن يأخذ بالحسبان الجوانب الإيجابية التي يجلبها التحديث لحياتنا. إلا أن مارشال بيرمن في كتابه «كل ما هو صلب ذاب في الهواء» يرى بأن التحديث لايمكن أن نهرب منه، ويصف تورنيلسون رؤيته هذه بأنها «مجموعة من البنى الاقتصادية والسياسية الموضوعية، وتبدو بالتأكيد بأنها قدر كوني». إنها البيئة الثقافية التي، على أية حال، لاتبدو واضحة تماماً، ويرى بيرمان أن مكانة التراث في الحداثة كما نقطة التقاطع لعوامل اقتصادية اجتماعية موضوعية وبنى ذاتية للحقيقة بأشكال الوعي الذاتي والحرية الفردية في الاختيار، «تورنيلسون ١٤٩» العالم الحديث في الواقع خطير ومشوّش، لكن منذ أن أجبرنا على أن نعيش فيه، علينا أن نقبله ونصوغ حالتنا الثقافية تبعًا للخيارات المفتوحة التي أوجدناها.

إن رؤية القدر الثقافي، هو أن الناس يجب أن «تطور نفسها» لتستطيع العيش في فوضى الحياة الحديثة، وإن إرهاصات الطبيعة المتطورة باستمرار في العالم الحديث يجبرنا أن نمارس حريتنا الفردية لاختيار تجربتنا الثقافية. هذه الحرية الحقيقية تديننا إن لم نخلق خيارات فردية تحدد حياتنا. ويصرح بيرمان بأن الحداثة ليست فرضًا ثقافيًا، بل بالأحرى، تحرير الروح الإنسانية بالمعنى الثقافي «تورنيلسون» ١٤٩. ويقدم مثالاً لمحاولات رد

حكومات العالم الثالث على كبح تطور العالم الغربي وثقافته (بيرمان ١٢٤) المشكلة هي أن الحداثة جلبت معها التنوع والثراء الذي يغذي العقل ويسمح بالمزيد من الحرية ليختار أحدنا ويبني تجربته الثقافية التي تقف بوجه الثقافات القوية. ومن الواضح أنه يبرهن على التطور الذاتي، لكن الأكثر أهمية أن تمتلك المقدرة على فعله. وفي مقال له في مجلة «نيويورك تايمز» كتب إدوارد روث ستين «الحداثة تجلب معها الوعي «لحاجات غير معروفة «للحرية السياسية والسلع المادية، على حين تمنحنا المقدرة لتلبية بعض متطلباتها».

هذه النقاشات توضح كم تبدو الحياة الحديثة متناقضة، فالمجتمع الحديث يفترض أن يحررنا من أعباء الماضي عندما كان هناك صراعًا دائمًا للحصول على حاجات البقاء الأساسية فقط، فنحن اليوم نمتلك حرية التنقل والاستهلاك المرافق لإدراكنا لهذه الحريات ومقدرتنا على انتقائها. لكن السخرية تكمن في أننا على أثر هذا الخيار فقد أصبحنا حقيقة أقل حرية في التصرف لأننا نصارع بشكل مستمر لفهم العبء الزائد الذي تقدمه لنا الحداثة «في الوقت الذي فرضت فيه البنية التحتية للرأسمالية العالمية تركيبة اقتصادية على حياتنا، فإن ضغوط العالم الرأسمالي الحديث أوجدت زعزعة ثقافية.

ومناقشة القدر الثقافي له جاذبية لأنه يسمح بالتدخل الفاعل للناس في إنتاج ثقافة حديثة» (توملنسون ١٤٨) في وجه عدم الاستقرار هذا. وكما تحدثت من قبل، فالثقافات ليست ساكنة وهشّة، والقدر الثقافي يعرف هذا، على أية حال، نمط القدر الثقافي لايفسر التعقيد والغموض في القضايا المسببة للحداثة.

تستخدم الحداثة عمليات تاريخية معقدة أفضت إلى قيم وهوية هشّة. فلم يعد يمتلك الناس المقدرة على التعريف بأنفسهم من خلال هويتهم الوطنية. فالدولة اعتادت أن تكون مركزًا للهوية الوطنية، وبهذا تسمح للناس بأن يعرّفوا بأنفسهم، وجاءت قوى العولمة والتحديث لتغير هذا «فقد وجد الناس حياتهم تسيطر عليها قوى تعمل خلف هذه المؤسسات الوطنية التي تشكل فهمًا محددًا للدولة. وإن إحساسهم بانتمائهم إلى ثقافة آمنة بدأ يتآكل. توملنسون ١٧٦.

ويمكن أن نتكلم عن الهيمنة بالمعنى الاقتصادي عندما نتحدث عن ممارسات الشركات العابرة للقارات كما وضّحها شيللر. على أية حال، إن هذا التفسير لايعني كيف وقعت الهيمنة الثقافية ومن ثم عدم الاستقرار الثقافي. فهي لاتسمح لإمكانية أن يكون هناك إرادة جماعية لتعريف التجربة الثقافية حتى في وجه

حالة التشرذم والتشويش في الحياة الحديثة. فالقدرة على مقاومة الضياع الثقافي موجودة. فالحركات الاجتماعية لعقد الستينات، كحركة الهوية السوداء وحركة حقوق الشبان، وحركة المؤيدين لحقوق الجنسين تعتبر كلها حركات ثقافية مضادة تحاول أن تجد دورًا لها مرة أخرى في المجتمع. الإمبريالية الثقافية كونها انتشار للحداثة، هي في حقيقتها أنتشار للضياع الثقافي. على أية حال إن معايشة هذه الحالة من الضياع الثقافي هي مسألة إرادة ثقافية تقضي بتعريف وإعادة بناء الأهداف الإنسانية من جديد (توملنسون ١٧٨).وأعتقد أن حركات الهوية الأمريكية في الستينات من القرن الماضي تبقى برهانًا على أننا لسنا محكومين بقبول قدرنا الثقافي وعلى أننا بإرادة جماعية نمتلك المقدرة على تغيير طريقنا الثقافي.

إن نقد الإمبريالية الثقافية كنقد الحداثة أمر مشروع. فالحداثة أنتجت تبعية غير مسبوقة، أوجدت، بشكل غريب، تنافرًا ثقافيًا لحياتنا المتشرذمة ونالت من أمننا الثقافي. ونتيجة لهذا، فالناس أصبحت أقل مقدرة على تحديد دورها في المجتمع، والإجابة عن استفسارهم عن سبب قيامهم بالأعمال التي يقومون بها وهذا سبّب قلقًا وأنتج مرضًا عاليًا نتيجة التحديث. على أية حال، حتى في وجه عوائق التحديث فالناس لايزال عندها المقدرة على أن تختار وتعالج الأشياء على المستوى الفردي. كما يوصي بها السياق العولمي للحداثة وربما استطاع النقّاد رؤية إمكانية ممارسة مثل هذه المقدرة كبقعة مضيئة في نفق ويلات الإمبريالية الثقافية المظلم. ربما طرحوا ببساطة هذا المبدأ المعروف، (حيثما وجدت الإرادة وجد الطريق). وهذه الرؤيا تعزز القول بأن الثقافات الإنسانية ليست هشة ومعزولة. فهي تتميز بالمرونة المذهلة للبشر وبمقدرتهم على أن يكيفوا أنفسهم وثقافاتهم مع القوى التي تحيط بهم.

أخيراً مع أنني لاأعتقد أن العولمة ترسم فناء الهوية الثقافية الفردية، فإنه من الواضح بأن الوحدة الاقتصادية للاقتصاديات العالمية ستهمش الفقراء بشكل متزايد. وعلى الرغم من التقدم التكنولوجي الذي تعد به العولمة، فإن هؤلاء ممن هم غير قادرين على اللحاق بقطار المعلومات التكنولوجية سيدفعون أكثر إلى محيط الدائرة. وإن التفاوت المتزايد في المصادر والثروة في عصر تحولت فيه المعلومات والمعرفة إلى طاقة قد تساعد ربما فقط في زيادة الإحباطات والقلق الذي يكمن على الأغلب في عمق الحركات الارتدادية. وتظهر أمريكا اليوم بأنها زعيمة العولمة، ومفيد أن نبدأ بتأسيس إحساس عام عن النتائج السلبية للعولمة، مدعّم بمناقشة الإمبريالية الثقافية. وبعيداً

عن أي مجادلات شخصية أخلاقية، فإنه في اهتمام أمريكا اليوم أن تسكّن الخوف من الإمبريالية الثقافية من خلال صرف النظر عن الثقافات المحلية التي بها نعمل وإليها نصدّر ثقافتنا الجماعية. وكما قال جفري جارتن عميد كلية الإدارة في جامعة ييل: إذا شعرت المجتمعات أنها تحت الاعتداء، فإن فقدان الأمن سيبالغ فيه ويؤدي إلى الشلل السياسي والقومية المتعصبة ومعاداة الأمريكانية (غارتين ٢٦).

ويقترح إننا نستطيع أن نشجع التنوع الثقافي بتمويل رجال الأعمال المحليين الذين يرغبون بإيجاد صناعات ثقافية محلية أو بقلب سياسة التجارة الحالية التي توقف فجأة عن تقديم الحصص والإعانات الحكومية في الصناعات الثقافية (غارتين ٢٦). لأجل أمريكا وبقية دول العالم، آمل أن نفكر بهذه المقترحات، أو على الأقل نجعلها في الإطار العقلي الذي يقبلها لتؤخذ على محمل الجد.

المراجع الأجنبية:

Berger, Peter and Lukmann, thomas. the social Construction of reality. New York D0ubleday, 1966.

Berman, Marshall. All that is Solid Melts into Airo:. the Experience of Modernity, New York Simon and schuster, 1982.

Bigsby, christopher. Superculture: American popular Culture and Europe. London: Elek books ltd, 1975.

Ecumenical America. World policy journal Summer 1994.

Garten, jeffrey. "cultural Imperialism is no Joke". business week 30 November 1998.

pells, Richard. not like us: how europeans have loved, hated, and transformed American Gulture New York: Books, 1997.

Rothstien,Edward."cultural Modernity and its Gifts of Grace and Struggle". New York Times 20 July 1998.

Schiller, Herbert. Information Inequality. Routledge, New York, 1996.

Tomlinson, john. Cultural imperialism. john Hopkins university press, Batimore, 1991.

التيار المسيحي المتصهين

عبد المنعم الحسكير *

بداية، لابد من التنويه إلى ان الآراء والأفكار التي وردت في هذه الدراسة إنما تعبر عن قناعات كاتبها، وهذا يقتضي بالضرورة ومنعًا لأي لبس، الإشارة إلى ان الكاتب لايروم مطلقًا إلى الربط بشكل ما أو بآخر بين المسيحية كديانة وبين الصهيونية، ولا إلى القول أن كل مسيحي بروتستانتي هو مسيحي متصهين، كما أنه ليس كل يهودي هو صهيوني، أو مؤيد لجرائم الصهيونية بحق الشعب الفلسطيني.

إنما السؤال الذي يحاول الإجابة عليه هو: ماعلاقة أوروبا المسيحية باليهود؟

يبدأ الجواب بالقول: لقد انطلق في أوروبا ذلك الاتجاه المسمى بالمعادي للسامية كون اليهود .ساميين... بشكل لم يسبق له مثيل منذ فترة الحروب الصليبية عام ١٠٩٩م.

(*) عبد المنعم الحسكير : كاتب وباحث عربي سوري، له عدة مؤلفات منها، إسرائيل بداية النهاية.

حتى أن: «غود فروي دي بوابيون» الفرنسي حين استولى على مدينة بيت المقدس، لم يكتف بأن أمر بذبح المسلمين وطردهم فحسب، بل إنه حاصر الطائفة اليهودية أيضًا داخل الكنيس اليهودي وقضى عليها بإحراقها داخل الكنيس[1].

وتبع ذلك بتسلسل تاريخي اضطهاد ملوك أوروبا لليهود منذ القرن الثالث عشر الميلادي .

وما بعد ...

لقد طردهم «إدوارد الأول» ملك بريطانيا عام ١٢٩٠م. وحذا حذوه الملك الفرنسي: «فيليب دي بل» عام ١٣٠٦م. وبعد أن قضت إسبانيا المسيحية الكاثوليكية المتعصبة على غرناطة العربية، آخر حاضرة للخلافة العربية الإسلامية في الأندلس عام ١٤٩٢م. توجهت محاكم التفتيش نحو يهود الأندلس فذبحت بعضهم وطردت بعضهم مع من طردت من العرب الأندلسيين.

وكانت «روسية القيصرية المقدسة» مسرحًا لمذابح كبرى لليهود منذ عام ١٦٤٨م على يد القوزاق. إلا أن هذه الصورة بدأت تتغير رويدًا رويدًا وبخاصة بعد ظهور المذهب «البروتستانتي» الذي احتج أصحابه وفي مقدمتهم القس الألماني «مارتن لوثر» وهذا الاحتجاج كان على الكنيسة الكاثوليكية التي أصدرت آنئذ ماعُرف «بصكوك الغفران[2]»...

عاش القس «مارتن لوثر» ما بين عامي ١٤٨٣- ١٥٤٦م. وفي البداية قام بترجمة التوراة إلى اللغة الألمانية، حيث أصبحت في متناول أيدي الناس، بعد أن كانت حكرًا على رجال الكنيسة من الرهبان لقراءتها وتفسيرها. إن ترجمة التوارة إلى اللغة الألمانية الشعبية لم تطرح المسألة اليهودية - من حيث بعدها الإنساني - بمعنى وضع حد للتفرقة العنصرية ولكل ألوان النبذ والتشريد، بل طُرحت طرحًا لاهوتيًا يقول: ماموقع اليهود في المشروع الإلهي؟

وهكذا قفز اليهود عند المسيحيين البروتستانت[3] و[4] إلى مكان الصدارة في علوم الآخرة واللاهوت اعتمادًا على «الوعود التوراتية» المزعومة، وما تضمنته من إشارة إلى «العهد» و «الوعد بالأرض»[5] و «الشعب المختار» و«العودة». وتبعًا لذلك يقول الرب لابراهيم: «في ذلك اليوم، قطع الرب مع إبراهام ميثاقًا، قائلاً: لنسلك أعطي هذه الأرض من نهر مصر إلى النهر الكبير إلى نهر الفرات» سفر التكوين xv 18 .

بل إن التوراة باتت موضع إلهام واستيحاء لأعمال أدبية كثيرة، مثل «الفردوس المفقود» لجون ملتون. و«أورشليم» لبليك و «استير وأتالي» لراسين. وهاهوذا الأسقف بوسويه في كتابه «مقالة في التاريخ العالمي» يجعل من

إسرائيل حجر الزاوية في التاريخ العالمي، ولايرى الناقد والمسرحي الألماني «ليسينغ» والفيلسوف الألماني «فيخته» من حل للمشكلة اليهودية «إلا باسترجاع الأرض المقدسة وإرسال اليهود إليها»[٦]. وقد أخذ الأمر اتجاهاً مختلفاً لدى الحقوقي والبرلماني البريطاني «هنري فينش»[٧]. فقد نشر في عام ١٦٢١م كتابًا بعنوان: «البعث العظيم للعالم» أو «نداء إلى اليهود وإلى جميع الأمم وممالك الأرض للإيمان بالمسيح». رفض فيه كل التفسيرات الرمزية التأويلية للتوراة. وأوصى بقراءتها حرفيًا وهو يقول: «حينما تذكر إسرائيل ويهوذا وصهيون وأورشليم في التوارة، فإن الله لايعني بذلك إسرائيل الأرضية ولايعني كنيست الله تجمع في صفوفها الأمم- أي جميع الشعوب من غير اليهود - واليهود المتنصرين، ولكنه يعني بإسرائيل تلك التي تحدرت من نسل يعقوب. وقل الأمر نفسه فيما يخص العودة إلى أرضهم وانتصارهم على أعدائهم. فاليهود هم المعنيون حقًا وصدقًا بالتحرير، ليس المسيح هو الذي يحرر البشر»[٨]. وقد عرفت هذه الحركة انتشارًا خاصًا في بريطانيا في القرن التاسع عشر على يد «الطهوريين Puritains» فقد أحل هؤلاء أبطال التوراة محل القديسين في الكنيسة الكاثوليكية، فصاروا يسمون أبناءهم أسماء توراتية «أفرايم، إسحق، يعقوب، ديفيد الخ...» ووصل بهم الأمر إلى حد المطالبة بجعل التوراة مصدر للتشريع الإنكليزي كما صار لهم شأن يذكر بعد أن حل «كرومويل» البرلمان عام ١٦٥٣م.

وقد تجلت هذه العقيدة الأسطورية قوية واضحة لدى الطهوريين المهاجرين إلى أمريكا والذين اندمجوا وتوحدوا مع العبريين التوراتيين في الأرض الجديدة. وهكذا تصوروا أنهم مثل قوم موسى حين خرجوا من مصر إلى أرض الميعاد. وأمريكا مثل فلسطين هي أرض موعودة أيضًا، يشوع قتل الفلسطينيين وعليهم هم قتل الهنود الحمر. لقد تحرروا من عبودية فرعون «جالك الأول» وهربوا من أرض مصر «انكلترا» ليصلوا إلى أرض كنعان «أمريكا» واتخذوا يستوحون «الإبادات المقدسة» التي قام بها «يشوع بن نون في التوراة لدى مطاردتهم الهنود الحمر بغية الاستيلاء على أراضيهم واستيطانها»[٩]...

وصار لهم إذًا منطق لاهوتي عجيب بعيد تمامًا عن المسيحية. وبموجب ذلك صاروا يؤمنون أن الوعد الحق لن يتحقق بعودة المسيح!!! وهكذا فإن الرئيس الأمريكي «ويلسون»[١٠] الذي نشأ على هذه التعاليم بعث برسالة إلى الحاخام «ستيفن وايز» بتاريخ ٣١ أغسطس ١٩١٨م أكد له فيها معتمدًا على العقيدة الأسطورية الصهيونية قبوله لوعد بلفور.

أما الرئيس جيمي كارتر فكانت طريقه مرسومة: ففي كنيست اليزابيت في نيوجرسي أعلن وهو يرتدي ثوب القضاة المخملي الأزرق بقوله: «إني أقدس الإله الذي تقدسونه. ونحن «المعمدانيون ندرس التوراة التي تدرسونها». واختتم كلامه: «إن بقاء إسرائيل لايدخل في نطاق السياسة وإنما هو واجب أخلاقي[11]».

وبعد ست سنوات تقريبًا تحدث الرئيس كارتر في الكنيست الإسرائيلي في آذار - مارس ١٩٧٩ قائلاً: «إن إسرائيل والولايات المتحدة كلتاهما تشكلتا على أيدي جماعة من الرواد. إن بلدي هو أمة من المهاجرين، وفدوا من شعوب مختلفة لبلدان عديدة. إننا نتقاسم وإياكم الإرث المشترك للتوراة!!

كما قال في مجال آخر من خطابه: «إن إنشاء أمة إسرائيلية هو إنجاز للتنبؤات التوراتية. ولم يشذ عن هذه القاعدة لا الرؤساء الأمريكيين الذين سبقوا كارتر أمثال «ترومان وإيزنهاور وكندي ولندن جونسون ونيكسون ومن بعده ريغان وبوش الأب وكلينتون وبوش الابن الذي يتمسح بتاريخ شارون الملوث بالدم ويقول له: «أنت رجل مقدس[12]...»

لقد تنبه العديد من المفكرين إلى هذه المسألة ومن أبرزهم «غارودي» الذي رفض رفضًا نهائيًا إعادة فاعلية «اللوبي الصهيوني» على المستوى العالمي، إلى قوة تنظيمية وقوة الوسائل السياسية المالية الجبارة التي يمتلكها، مدعومًا دعمًا غير مشروط ولامحدود من قبل الدولة الأميركية. إن قوة هذا اللوبي تلعب دون شك دورًا أساسيًا. لكن القبول الساذج على الأغلب لهذه العقيدة الأسطورية، بنتائجها السياسية الدامية الفاجعة، لايمكن فهمها إلا حينما نتذكر تلك المناورات الإيديولوجية التي استمرت قرونًا عديدة، والتي استطاعت بها بعض الكنائس المسيحية أن تخلق هذا التيار «الزايونست كريستين» أو تيار الصهيونية المسيحية، والتي تشكل أرضًا خصبة تستغلها الدعاية الصهيونية ودولة «إسرائيل». إن هذه الرؤية الأسطورية لفلسطين في منظور «الصهيونية المسيحية» قد استغلت سياسيًا منذ البداية لتحقيق عدد من الأهداف:

- أهداف لاسامية: وذلك للتخلص من اليهود وإرسالهم إلى فلسطين وتحويلها إلى غيتو عالمي لهم.

- أهداف استعمارية: ليقوم اليهود الغربيون في فلسطين بدور الشرطي للاستعمار في الشرق الأوسط لحماية حقول النفط والمعابر المؤدية إلى آسية.

- أهداف صهيونية سياسية: وتكون هذه الأهداف مدعومة من قبل الروس. والألمان والفرنسيين والإنكليز، والأمريكان بغية الحفاظ على مصالحهم ومشاريعهم. إن

نزعة معاداة السامية تدعم «أهدافًا صهيونية» بغية إقناع يهود الشتات برفض كل انصهار واندماج كي يفدوا إلى فلسطين. وإن البروتستانتية التي قطعت علاقتها بتعاليم الكنيسة الكاثوليكية وكانت في ذات الوقت أصل الصهيونية المسيحية كان لها موقف ذو دلالة خاصة على هذا الصعيد. إذ أن ترجمة لوثر«للتوراة» والتي أبرزت ملحمة العبريين ولم تكن عملاً بريئًا، إنما كان يعبر بوضوح عن خلفية فكرية معادية للسامية، إن مارتن لوثر ذاته عاد فكتب قبل وفاته بسنتين عام ١٥٤٤م قائلاً: «من يمنع اليهود إلى العودة إلى أرض يهوذا؟ لا أحد ..سوف نزودهم بكل ما يحتاجون إليه في سفرهم، لاالشيء إلا لنتخلص منهم، إنهم عبء ثقيل علينا، إنهم مصيبة كبيرة على وجودنا»(١١).

ويقول غارودي بهذا الصدد(١٣)-(١٤): إن هذه الخلفية الفكرية التي كانت لدى لوثر أصل «الصهيونية المسيحية» هي نفسها التي كانت لدى آرثر بلفور، الذي وفر للصهيونية السياسية انتصارها الأول. لقد وعدهم منذ عام ١٩٠٣م بإعطائهم أرض أوغندة. وفي عام ١٩١٧م وانسجامًا مع أهدافه في حربه مع ألمانيا كتب إلى اللورد روتشيلد تصريحه المتضمن إنشاء وطن قومي لليهود بفلسطين. ومع ذلك وبعد كل الذي كان ، فإن المجمع المسكوني «الكنسي» الثاني للفاتيكان، اعترف عام ١٩٦٥م قائلاً:

«إن قيام السلطة اليهودية مع من يناصرها بالتحريض على صلب المسيح لايمكن أن يعزى عشوائيًا إلى جميع اليهود المعاصرين للمسيح، ولا إلى يهود اليوم. وإذا كان صحيحًا أن الكنيسة هي الشعب الجديد لله، فاليهود لايجوز أن يعتبروا منبوذين ملعونين من الله. وكأن إدانتهم مستمدة من الكتاب المقدس. إن الكنيسة تأسف لألوان الحقد والاضطهاد ولكل مظاهر العداء للسامية التي مورست على اليهود في عصور شتى ومن قبل أطراف شتى»(١٥).

إن المجتمع المسكوني في الفاتيكان، دان في قراراته هذه التفرقة العنصرية، ولكنه لم يمس تلك الفكرة، فكرة «الشعب المختار التي تستنكرها رسالة الأناجيل على نحو قاطع.. وفي هذا الصدد يقول الأب: «ندره اليازجي في كتابه: «رد على التوراة. رد على اليهودية واليهودية المسيحية:

«تطالعنا الأناجيل والرسائل بأمور عديدة ذكرت عن اليهود وبأقوال كثيرة قيلت فيهم. فاليهود خُطاة جاء المسيح لينقذهم، اليهود شعب ضال، وأولاد أفاعي وأشرار وقتلة الأنبياء وهم شعب اللعنة، وعبيد المال وهم الخاضعون للغضب الآتي. والموافقون على أعمال آبائهم. وهم أبناء إبليس وليسوا أبناء الله. وأنبياؤهم كانوا سراقًا ولصوصًا . ولم يكن اليهود خراف المسيح، وهم الذين استمروا في الخطيئة...

لقد تم تزوير اليهود لإنجيل متى وتعود القصة إلى «مارسيون دي سينوب ١٤٤م في روما حيث لام المسيحيين الذين كانوا يهودًا على أنهم زوروا النص الأصلي لإنجيل متى حيث جاء فيه: «لاتظنوا أني جئت لأنقض الناموس أو الأنبياء ماجئت لأنقض بل لأكمل، ويرى سينوب أن نص إنجيل متى كان في الأصل «يقول» لم آت لأكمل العهد بل لأنقضه. ويعتمد سينوب في حجته على إنجيل لوقا ورسائل القديس بولس ليستخلص أن الإنجيل حل محل شريعة موسى...

ثم إنه يضع يده على نقطة حاسمة في الأمر كله. فإن الوعد المسيحي عند آخر تحليل ليس وعدًا بالأرض «فقد بشر يسوع كما بشر الغيورون».. وهم جماعة كانت موجودة أيام المسيح وتسعى إلى إصلاح العبادة بتخليصها من فساد رجال الكهنوت[١٦] بملكوت الله، ولكن تبشيره لم يكن مقترنًا بأرض لوطن قومي. فيسوع لايقر بأي حق إلهي للامبراطور الروماني ولا لهيرودوس حاكمه ونائبه على فلسطين..ورفض يسوع في ثلاثة مواقف من الإنجيل رفضًا قاطعًا أن يربط رسالته بموضوع امتلاك أرض أو سلطة وحينما جاء إليه الشيطان في أعلى الجبل، وأراه جميع الممالك المسكونة، وقدمها إليه، أجابه يسوع بقوله: ابعد عني يا شيطان[١٧].

كما أن السيد المسيح رفض أن ينادى «بالمخلص» لأن هذه الصفة في التقاليد اليهودية ذات مدلول سياسي، وهي مرتبطة عندهم بالسلطة وعندما سأل بيلاطس المسيح: هل أنت ملك اليهود؟ فإنه تولى النفي على طريقته حيث قال: «مملكتي ليست من هذا العالم»[١٨].

يتحدث غارودي عن الثورة الفرنسية، وموقفها من اليهود، فيطرح فكرة اندماج اليهود في مجتمعاتهم. لقد أعلنت الثورة الفرنسية ملخص ما شرعته الثورة في هذا الصدد حينما وضعت حدًا لقرون من التفرقة العنصرية، فقال: «يجب أن نمنع كل شيء عن اليهود - على أنهم أمة - ونسمح لهم بكل شيء على أنهم أفراد». وقبل هذا كان يهود أوروبا المعزولين في «الغيتو» يحلمون حلمًا صعبًا بأن تعاملهم المجتمعات التي يعيشون فيها معاملة تحترم فيها عقيدتهم وطراز معيشتهم...

وأعلن يهود فرنسا بكل وضوح: «أنهم لايشكلون أمة» حينما دعا نابليون بونابرت عام ١٨٠٧ م المجلس اليهودي الأعلى إلى الاجتماع به. وقد كتب المؤرخ الألماني «ترايشكة» في نهاية القرن التاسع عشر قائلاً: لامكان على الأرض الألمانية لجنسية مزدوجة. وإذا طالب اليهود الاعتراف بقوميتهم، فإن الأساس الشرعي لممارستهم حريتهم يسقط ولاينهار[١٩].

وهكذا وجدت الطوائف اليهودية نفسها أمام موقف من اثنين لا ثالث لهما... فإما أن يكون أفرادها مواطنين حقيقيين في دولة ما، وحينذاك يحق لهم باحترام عقيدتهم، وإما أن يكونوا منتمين إلى «أمة أخرى»، وعندئذٍ يعتبرون «أجانب»، وينبغي عليهم أن يقبلوا ما يترتب على هذا الوضع...

وحين يعلق «ترايشكة» على ظهور أعلام من اليهود في أوروبا، فإن غارودي ينفي ما حاولت الصهيونية زرعه في أفكار العالم، وروجت له إعلاميًا بتركيز وقوة مدهشين، حول «خصوصية يهودية» في رفد الثقافة الغربية المعاصرة. فيقول: «إن كل هذه الروائع هي جزء لايتجزأ من مجمل الثقافة الغربية السائدة، وأنت لاترى في هذه الروائع أي أثر «لخصوصية يهودية» مثلما لاترى أي أثر من كاثوليكية «باستور» في أبحاثه البيولوجية، ولا أي أثر من بروتستانتية «نيوتن» في فيزيائه...

يقول غارودي[٢٠]. إن غالبية اليهود الألمان عارضت عام /١٩١٩م/ استفزازات الصهاينة، فأعلنت تقول: «نحن ألمان، ديننا اليهودية. إن الجرمانية تعني لدينا انتماء إلى أمة وشعب. أما اليهودية فتعني لدينا دينًا وملّة. نحن لسنا أمة يهودية، وإنما طائفة تدين باليهودية».

بل إن مؤتمر الحاخامات الذي عقد قبل هذا التاريخ في «بتسبرغ» عام /١٨٨٥م/، أعلن قائلاً: نحن لا نعد أنفسنا أمة، وإنما نحن طائفة دينية. نحن لاننتظر العودة إلى فلسطين، ولانمارس شعائر التضحية التقليدية، ولانعمل على إحياء أي تشريع يخص إقامة دولة يهودية».

ويمكن القول: إن النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وهو الذي شهد انعقاد المؤتمر الصهيوني الأول، وهو الذي عاش ظهور التيار المعاكس ونموه، فاليهودية لم تعد دينًا، بل انتماءً قوميًا، والصهيونية السياسية الصاعدة، قطعت صلتها بتقاليد الدين اليهودي، لتقتبس تقاليد كثيرة أخرى.

❖ ❖ ❖

الهوامش

(١) فن الحرب عند الصليبيين رسي سميل. في القرن الثاني عشر (١٠٩٧-١٢٩٣) ترجمة العميد محمد وليد الجلاد. نشر دار طلاس ١٩٨٥م. ص٧٨.

(٢) روجيه غارودي. فلسطين أرض الرسالات الإلهية، ص ٧٠.

(٣) المحتجون أو التصحيحيون على ما طرحته الكنيسة الكاثوليكية من صكوك الغفران على الذين يودون دخول الجنة من المؤمنين.

(٤) غارودي - فلسطين أرض الرسالات ص ٧٣.

(٥) غارودي: الأساطير المؤسسة للسياسة الإسرائيلية ص ٣٩.

(٦-٧) غارودي - أرض الرسالات ص ٩٥.

(٨) النبوءة تقول: «حين يتجمع كل يهود العالم في أرض فلسطين، يظهر السيد المسيح، فيقتل جميع اليهود الذين لم يؤمنوا برسالته ويبقى منهم ١٤٠٠٠ يحكم بهم العالم لمدة ١٠٠٠ عام ثم تقوم القيامة. ولذلك فإن قسمًا من مسيحي امريكا المتصهينين وعددهم نحو ٦٠-٧٠ مليون نسمة هدفهم جمع كل يهود العالم بفلسطين وحمايتهم للتسريع بعودة المسيح وهذه المعركة تسمى «هار مجدون».

(٩) روجيه غارودي «الأساطير المؤسسة للسياسة الإسرائيلية ص٦١.

(١٠) غارودي نفس المصدر ص ٢١٠.

(١١) غارودي نفس المصدر السابق ص ٢١٥.

(١٢) نفس المصدر غارودي ص ٢١٧.

(١٣) نيويورك تايمز. تموز. ٢٠٠٢.

(١٤) أرض الرسالات ص ٢٢٣.

(١٥) نفس المصدر فلسطين أرض الرسالات ص ٢٤١.

(١٦) ندره اليازجي: رد على التوراة، رد على اليهودية. واليهودية المسيحية. ص ١٨١.

(١٧) ندرة اليازجي، رد على التوراة...ص ٤٤٠.

(١٨) انجيل متى سطر ١١-٢٧- ص ٥٢.

(١٩) غارودي الأساطير المؤسسة: ص ٧٩.

(٢٠) المصدر نفسه - ص٨٣.

❖ ❖ ❖

صفحات من الثقافة العالمية :

«النظرية ما بعد الكولونيالية: مجالات، كتب، شخصيات»

إعداد : ثائر ديب ❖

اعتدنا في الثقافة العربية على النظر إلى الآخر على أنّه «الغرب» أو «أوروبا» (مع أميركا لاحقاً)، أو «المسيحية»،...، ربما لتجربتنا اللصيقة في تاريخنا الحديث مع هذه البقعة الجغرافية والثقافية، تلك التجربة التي اتخذت، ولا تزال، اسم الاستعمار. غير أنّ عالمنا مليء بـ «الآخرين» غير الغربيين، بل إنّ الذات ذاتها، والآخر ذاته، يعجّان بآخريهما. ولعلّ النظرية ما بعد الكولونيالية التي لم تتعرّف إليها الثقافة العربية بعد كما ينبغي (بترجمة مصادرها الأساسية، مثلاً) هي المدرسة الفكرية الأشدّ تنطّحاً لاستجلاء ما ينطوي عليه موقعا الذات والآخر من تجاذب يهدم الحدود القارّة بين طرفيّ ثنائية الذات / الآخر دون أن يلغيهما، بل يزيدهما غنىً وخصوبة ومقاومة للعسف والاستغلال والإقصاء.

(❖) ثائر ديب: باحث ومترجم من سورية، له عدة أعمال مترجمة آخرها: «كلود ليفي شتراوس».

إذا ماكنا سنتعرف في الصفحات التالية - التي نستكشف فيها مجلات ما بعد الكولونيالية وكتبها وشخصياتها - على العديد من موضوعاتها، وأفكارها، ومقولاتها، ومنظوراتها، وصلاتها، وفضائلها، والانتقادات التي تستحقّها، إلاّ أنّه قد يكون من المفيد القول هنا إنّه على الرغم من الاستخدام الفضفاض لمصطلح «مابعد الكولونيالية» في وصف تشكيلة واسعة جدًا من الممارسات الثقافية والاقتصادية والسياسية على نحو يهدّد بأن يفقد هذا المصطلح معناه الفعّال، فإنّ ما يبقى مشتركًا بين الدراسات ما بعد الكولونيالية هو ذلك الاهتمام بإعادة تحديد موقع الحداثة من وجهة نظر الحواف، أو الهوامش التي راحت تتجرأ - في زماننا ما بعد الحديث - على إعادة كتابة المركز وإعادة تحديده، في مراجعة لاتنظر إلى «اللاغرب» على أنه مجرد آخر لـ «الغرب»، أو موقع يجري تعريف تاريخه وهويته من خلال مسار «الغرب» وعقله، وكذلك في مراجعة لا تسلك - بالمقابل - سبيل الأصولية الثقافية أو الدينية أو القومية التي تصوغ صورةً لثقافتها أو دينها أو أمّتها بوصفها مصدرًا أصيلاً للهوية النقية التي لم يلوثها «الغرب» الحديث كما تزعم.

ما تراه النظرية ما بعد الكولونيالية هو أنّها لا تستطيع تفادي بنى المعرفة الغربية، وإنْ سلّطت نقدها على عمايات هذه الأخيرة وضروب انغلاقها. وما تراه هو أنّ الثقافة والهوية لا تقعان اليوم في لباب نقي من التراث، بل على حواف التماس بين الحضارات حيث تنطلق «بينيّة» و «هجنةّ» و «هويات» جديدة، الأمر الذي يدفع إلى الانفلات من منطق الثنائيات: شرق / غرب، ذات / آخر، سيد/ عبد، داخل/ خارج، تراث/ حداثة... الخ. فالهويات، بحسب المنطق ما بعد الكولونيالي ليست منسوبة إلى سمات ثقافية متعينة مسبقًا، لا تحول ولا تزول، ولا يعتريها التاريخ. وأطراف الثنائيات السابقة ليست كيانات منفصلة يحدد كلٌّ منها ذاته على نحو مستقل، بل ثمة تبادل وتواجه متواصلين تؤدّى فيهما الهوية أداءً وتُبنى بناءً في زمن الحاضر، وفي فضاء حدّي هو موقع هجين يترك للاختلاف والمقاومة أن يبرزا وينتجا معارف ومعاني جديدة ويمكّنا من بناء موضوع ثقافي وسياسي جديد يخرّب توقعاتنا الثقافية والسياسية المعهودة ويغيّر الأشكال المألوفة لمعرفتنا بلحظة الثقافة والسياسة

I- مجلات

❖ - تدخلات، المجلة الدولية للدراسات ما بعد الكولونيالية

Interventions: Internationel Journel of postcolonial studies L

وهي مجلة تصدر عن دار النشر روتلدج ويرأس تحريرها روبرت يونغ، الأكاديمي

والمنظّر ما بعد الكولونيالي المعروف. وقبل أن نأتي إلى فهرس عددها الأخير الصادر في نيسان ٢٠٠٣، رقم العدد (١) ورقم المجلد (٥)، فإنّ من المفيد أن نلقي نظرة على غايات هذه المجلة ومنظورها كما تحددت من قبل مُصَدِّريها الذين ينظرون إليها على أنّها مجلة متخصّصة تركّز على الأوجه التالية من البحث، والنظرية، والسياسات ما بعد الكولونيالية.

– تواريخ الإمبريالية والكولونيالية

– دور الثقافة (الأكاديمية، والأدبية، والشعبية) سواء في عمل الإمبريالية أم في تشكيل المقاومة الوطنية.

– كفاحات التحرر في الماضي والحاضر.

– دور الدين والثقافة في القوميات الجديدة.

– سياسات الهوية المعاصرة؛ العرق والإثنية؛ الجنوسة والجنس.

– اقتصاديات الكولونيالية الجديدة.

– الشتات والهجرة.

– الثقافات الأصلية فيما يدعى بالعالم الرابع.

– الصلات بين الكولونيالية والحداثة، وما بعد الكولونياليةوما بعد الحداثة.

أمّا مواد العدد الأخير من هذه المجلة، فقد حملت العناوين التالية:

١ – النزعات الأميركية اللاتينية المحلية/ العالمية.

٢ – رعويات العالم الجديد.

٣ – على حساب النساء.

٤ – ضروب الشتات قبل الوطن وبعده.

٥ – عقائد متبدّلة .

٦ – سياسات الشتات لدى الصينيين خارج الحدود الوطنية .

٧ – كانت الصحافة محقّة

٨ – أميركا اللاتينية وما بعدها.

٩ – مراجعات كتب.

❖ **مجلة «كومنولث: مقالات ودراسات»**

Commonwealth :Essays and studies

وقد احتوى عددها الأخير (٢) من المجلد (٢٥)، والصادر في ربيع ٢٠٠٣، على ملّف بعنوان «تلفيق التراث». من مواده.

١ – روح المكان: دراسة في «عالم متقلّب» لمونغوشي.

٢ – الواقعية السحرية في روايتين ما بعد الأبارثيد.

٣ – من القرادة إلى الديناصور: المخيّلة الحيوانية في روايات أليكس لاغوما.

٤ – بين المعرفيّ والملعون: دراسة في «سامسكارد» لأنانا مرثي .

٥ – الكاتب يعرف أكثر: مراجعة لعمل مايكل أنطوني «أيام خضراء عند النهر».

٦ – مشاهد ليبيدية: ضروب التدوين الجنسي للمكان في الأدب الغوّياني.

٧ – هجائن شتاتية و« لحاف مُرَقّع»: تناول التاريخ القومي وغيره من ضروب القصّ في عمل روهنتون ميستري «توازن دقيق».

٨ – ما قاله الغراب: الجينالوجيا (علم الأنساب) والذاتية في عمل مردخاي ريتشلر« سولومون غورسكي كان هنا».

❖ **جوفرت: مجلة الدراسات ما بعد الكولونيالية**

Jouvert A Journal Postolonial of studies

مجلة تصدرها كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية في جامعة ولاية كارولينا الشمالية. وآخر أعدادها هو العدد (٢) (شتاء / ربيع ٢٠٠٣) من المجلد (٢٧). وهو عدد خاص بعنوان «معالم كولونيالية» احتوى عددًا من المواد المهمة. ففي باب المقالات نجد:

– مغامرات عظيمة في مجال التمريض: الخطاب الكولونيالي والعناية بالصحة في شمال كندا، لهيلين جلبير.

– همبتي دمبتي واستبداد الوقائع: نقد كتاب ستيفن هاو« إيرلندا والأمبراطورية»، لباتريك مـاك غـي. (وبالمناسبة فإنّ همبتي دمبتي هي إحدى شخصيات «إليس في بلاد العجائب).

– نساء الماوي الكاتبات في بولينيزيا الفرنسية الكولونيالية: المقاومة السلبية للأدب الكولونيالي وما بعد الكولونيالي، لكاريشا ماتياتا آلان.

– الكتابة العابرة للثقافات «عائشة» لأهداف سويف نموذجًا، حشمة طرابلسي. (وأهداف سويف كاتبة مصرية تكتب بالإنجليزية، وقد نالت شهرة مهمة من خلال أعمالها «في عين الشمس» و «خارطة الحب»، وسواها).

– الاستخدام المتعمَّد لكلمة «كولونيالي» بمعناها الواسع: مفهوم «شبه الكولونيالية» عند و. إ. ب. دوبوا بوصفه نقدًا لما بعد الكولونيالية وإسهامًا فيها، ريلاند راباكا. (وبالمناسبة، فإنّ عمل دوبوا الأساسي «روح الشعب الأسود» قد ظهر أخيرًا في ترجمة عربية جيدة عن المشروع القومي للترجمة في المجلس الأعلى للثقافة في القاهرة).

– مفاهيم الهوية الاختيارية والمواطنة في «مغامرات السيدة سياكول في بلاد كثيرة»، إيميليان كافالسكي.

– مغامرات في الأنثروبوغرافيا الإمبريالية في القرن التاسع عشر، كيفن بيرومات أوغسطين.

– اكتشاف «الغريب»: الهندي البيروفي،

كتابة الرحلات، والتباعد الزمني في «قصة مايتسا» لغارغاس إيوسا، جورج . ج . ج . بارتيو. (وقصة مايتا كانت قد صدرت في ترجمة عربية أنجزها صالح علي علماني عن وزارة الثقافة - دمشق، عام ١٩٩٩).

- المحاضرات المصوّرة عن الرحلات بوصفها هجائية ما بعد كولونيالية: دراسة في عمل لوكاباتي ناراشيما ساستري، ك. سونيثا راني.

- التغاير وجدول الأعمال الإمبريالي: دراسة في عملين لكاتبين غربيين عن إفريقيا، إدوارد. و .آكو وبلوسوم فوندو.

- أوديسة مارتا: عنصر الرحلة في عمل دوريس لسنغ «أبناء العنف»، ليلة طيّب.

- تخطيطات، رسوم أولية، وضربات سريعة: صور الكاتب المالبزي في شبابه، برنارد ويلسون. (ومن الواضح أنّ كاتب هذا المقال يستعير عنوانه الفرعي من عمل جيمس جويس «صورة الفنان في شبابه»).

في باب الأعمال الإبداعية، نجد:

- أصوات من تحت الجرف: قصائد، أليسيا جنكنز.

- جوليات: قصة قصيرة، كلاوس أليبكويرك.

أمّا في باب المراجعات، فهناك:

- مراجعة لعمل ف . أبيولا إيريل «المخيلة الإفريقية: الأدب في إفريقيا والشتات الأسود»، هاري غاروبا.

- هل وصلنا إلى هناك بعد؟: التاريخ كمعضلة مابعد كولونيالية، تشون ين جوتشن. (مراجعة لكتاب «أوروبا الإقليمية: الفكر ما بعد الكولونيالي والاختلاف التاريخي» لديبيش تشاركرابارتي.

- هويات قومية/ عابرة للقومية، سوزي سريام (مراجعة لكتاب «النظرية ما بعد الكولونيالية والولايات المتحدة: العرق، الإثنية، والأدب» تحرير أمر يتجيب سنغ وبيتر شميت.

- غريب في الأرض الذهبية، جون هيكمان. (مراجعة لكتاب «الدرب الحديدي»: موقف من أجل الحقيقة والديمقراطية في بورما) لجيمس ماودسلي.

- تقاطعات أردنية، سوزان درّاج. (مراجعة لكتاب «مفاعيل كولونيالية»: بناء الهوية الوطنية في الأردن، لجوزيف. أ . مسعد.

- التوجّه إلى تعريف الذات، مورين فاديم. (مراجعة لكتاب «قلب جاهل» لمينا ألكسندر.

❖- لعلّه من المفيد كثيراً، قبل أن ننتقل من استعراض المجلات ما بعد الكولونيالية،

أن نقدّم نبذة عن أهمّ مجلة في هذا المجال، ألا وهي «دراسات التابع» (Subaltern studies)، التي يمكن أن تُعَدّ بحقّ بداية النظرية ما بعد الكولونيالية. فهذه المجلة ارتبطت بمجموعة من الباحثين الهنود الذين نشروها كمجلة بحوث متخصصة ولم يلبث أن تعاون معهم عدد متزايد من الباحثين من مناطق أخرى من العالم، استحدثوا وطوروا حقلا دراسيًا جديدًا عُرف باسم «النظرية مابعد الكولونيالية» في نوعٍ من الدفع بالمجلة باتجاه يختلف كثيرًا أو قليلاً عن اتجاهها الأول.

جرى تدشين مجلة «دراسات التابع» في عام ١٩٨٢ تحت رئاسة تحرير مؤرخ ماركسي هندي بارز هو راناجيت جحا. وكان الهدف الأصلي للمجلة هو تناول اتجاه المؤرّخين القوميين إلى كتابة التاريخ من زاوية التركيز على النخب السياسية، وذلك بالتركيز بدلاً من ذلك على دراسة الدور التاريخي للجماعات «التابعة». حيث جرت استعارة مصطلح «التابع» من كتابات المفكر الماركسي الإيطالي الشهير أنطونيو غرامشي، الذي يشير بهذا المصطلح إلى العمالة الريفية والبروليتاريا، لكن جماعة« دراسات التابع» راحت تشير به إلى القطاعات الواقعية خارج الصفوة الهندية، خاصةً الريفية منها.

وإضافة إلى انتقاد المجلة للتاريخ القومي، فقد قامت بنقد آخر للتاريخ الاستعماري. وهذا ما يتيح لنا أن نقول إنَّ مشروع المجلة الأصلي كان يتمثّل في إعادة كتابة تاريخ الهند في الفترة الكولونيالية لا من خلال وجهة النظر الاستعمارية ولا من المنظور القومي للبرجوازية المحلية وإنما من خلال الدور التاريخي الذي لعبته الجماعات التابعة. فبدلاً من التركيز على النخب السياسية، أظهرت المجلة الدور النشيط الذي لعبه العمال والفلاحون والنساء وسواهم من الجماعات التابعة في صنع التاريخ الهندي. وبدلاً من التركيز على اللحظات الانتقالية، ركّزت المجلة على لحظات الصراع، مما شكّل إنجازًا أحدث أزمة في التأريخ المهيمن الاستعماري والبرجوازي المحلي أو القومي.

إلاّ أنّه في أواخر الثمانينيات من القرن العشرين وتسعينياته، بدأ اهتمام عدد من الباحثين البارزين في هذا التيار بمسائل أوسع مثل: كيف يمكن كتابة تاريخ الهند، أو مناطق أخرى غير غربية، بأشكال تخالف وتنتقد رؤية العالم التي تتّخذ من أوروبا مركزًا ومحورًا بإدوارد سعيد، وأعادوا تحديد حقل جديد للنظرية ما بعد الكولونيالية. ومن أبرز هؤلاء بارتا تشاترجي، وغاياتري سبيفاك وهومي بابا، وجيان براكاش، وديبيش تشاكرا بارتي. وربما كان من الممكن اختصار النقد الذي

وجّهه هؤلاء لخطّ المجلة الأصلي في انتقادهم محاولته كشف وعي التابع بمعزل عن التكوين الكولونيا ككّل وقطاعات المجتمع الأخرى، كما لو أنّ ثمّة وعيًا «نقيًا» أو «جوهريًا» يمكن إلقاء الضوء عليه بعيدًا عن الخطاب الكولونيالي والتركيبة الكولونيالية ككل.

والحال، أنّ الفكرة الجوهرية التي أرى أنها تحدو مجلة دراسات التابع هي التالية: بدلاً من إعادة صوغ نسق فكري «أصيل» و «غير غزلي»، يمكن عبره مواجهة تسلط الغرب، لا بدّ من الاعتراف بأنّ النظرية النقدية لا يمكنها تفادي بنى المعرفة الغربية بالإيواء إلى تراث أصيل مزعوم. ومن هنا أنّ البادئة «بعد» في «النظرية ما بعد الكولونيالية» إنما تشير ليس إلى الفترة التاريخية «بعد» نهاية الاستعمار، وإنما إلى نقد للغرب ونقد للمحلية يعترفان بأنهما يجيئان بعد تاريخ التوسّع الاستعماري الغربي الذي يخالفانه «ينازعانه»، ولا يمكنهما في الوقت ذاته تفاديه.

ويمكن للقارىء بالإنجليزية أن يطّلع على أعداد مجلة دراسات التابع في عدد من الكتب التي أعادت نشر أبحاثها ومقالاتها، مثل:

- مختارات من دراسات التابع: مقالات من المجلدات الخمسة الأولى وملخّص، تحرير: راناجيت جحا وغاياتري سبيفاك، ١٩٨٨

- مختارات من دراسات التابع، ١٩٨٦ - ٩٥، تحرير: راناجيت جحا، ١٩٩٧.

II - كتب

❖ - **مختارات من الدراسات ما بعد الكولونيالية،**

The Post- Colonial Studies Reader

المؤلفون، بل أشكروفت، غاريث غريفث، هيلين تيفين

الناشر، روتلدج،

الطبعة الأولى، ١٩٩٥.

تشتمل هذه المختارات على مجموعة كبيرة من الأبحاث والدراسات التي تغطي ميدان النظرية والنقد ما بعد الكولونياليين وتضمّ كتابات مؤلّفين ومنظّرين أساسيين في هذا المجال، مثل غاياتري تشاكر افورتي سبيفاك، وإدوارد سعيد، وهومي بابا، وفرانز فانون، وبندكت أندرسون، وهذه هي الأسماء الكبيرة في هذا المجال، فضلاً عن سواها من الأسماء على تعدّد منظوراتها واختلاف تجاربها.

ومن أهمّ ما تبيّنه بعض أبحاث هذا الكتاب هو الترابط بين ما بعد الكولونيالية وما بعد الحداثة سواء من حيث الأسلوب

أم من حيث الكثير من المقولات. فبعد تصدير ومدخل يركّز على مبررات الاختيار نقع على كثير من الجمل مثل هذه: «إذ يُوَاجَه الأوروبيّ بتغاير متعدد الوجوه وتتعذّر الإحاطة به، فإنّ خياره النظري يتمثّل بالاستجابة للآخر إمّا بلغة الهوية أو بلغة الاختلاف». أو مثل هذه: «إنّ عملية وصف المستعمَر أو نقشه في الخطاب كمرتبة ثانية بالمقارنة مع المستعمِر إنّما هي عملية بدأت بتوسّل قوّة الدولة العسكرية والحقوقية...». ومن الواضح أنّ مفردات مثل هذه الجمل ومفاهيمها الأساسية ليست سوى مفردات ما بعد الحداثة ومفاهيمها، وهو الأمر الذي يصل في بعض الأحيان درجة ضياع الفارق بين جمل، ودراسات كتبها كتّاب ينتمون إلى خلفيات ثقافية مختلفة وتاليًا إلى تجارب كولونيالية وما بعد كولونيالية مختلفة. فإذا ما كان هنالك الكثير من الأشياء المشتركة الأساسية بين هذه الخلفيات والتجارب التي اعتراها الاستعمار في لحظات من تاريخها، إلا أنّ ذلك يختلف كثيرًا عن تغطية كلّ هذه التجارب برطانة ومعجمية خاصة، خصوصًا في هذا الحقل من الدراسات مابعد الكولونيالية الذي هو حقل واعد وبالغ الأهمية، على الأقل من حيث إعلائه صوت الشعوب المستعمَرة، المهمّشة، المهاجرة، المشرّدة التي استبعدها الخطاب السائد والمسيطر.

ويبقى هذا الكتاب في ميدانه واحدًا من المراجع الأساسية المفيدة والشاملة، حيث يوفّر للقارئ تبصّرًا عميقًا فيما جاءت به النظرية ما بعد الكولونيالية التي يمكن تسجيل ولادتها في العقود الأخيرة من القرن العشرين. كما يوفّر للقارئ فرصة للتآلف مع المصطلحات الأساسية في هذه النظرية مطبّقة على تجارب متباينة وموضوعات متباينة مثل اللغة، والتعليم، والتاريخ، والقومية... الخ في دفاع صريح عن حقّ الأمم في الكلام بعد أن أقصيت طويلاً عن هذا الحقّ بسبب من الجشع الاقتصادي الاستعماري والرغبة الاستعمارية بالسيطرة.

*** - ما بعد الكولونيالية: مدخل تاريخي**

Postcolonialism: An Historicol Introduction

المؤلّف: روبرت.ج.سي. يونغ

الناشر: روتلدج

تاريخ النشر ٢٠٠١ (وكانت الطبعة الأولى قد صدرت عام ١٩٩٠).

يقف هذا الكتاب في الصفوف الأولى للمراجع التي تتناول ما بعد الكولونيالية. وميزة روبرت ج سي يونغ فوق سواه من الكتّاب الذين كتبوا في هذا الموضوع تتمثّل في أنّه لا يتعامل مع ما بعد الكولونيالية

على أنها مجرد سجالات فكرية وإيديولوجية طويلة. أيّ أنه لا يميل كما يفعل غيره إلى التركيز على أفكار فانون، وسعيد، وبابا، وسبيفاك متجاهلاً الحركات الاجتماعية والأفراد الذين كان كفاحهم ضد الكولونيالية أو الاستعمار هو السبب الذي جعل النقاش ممكنًا أصلاً. ومع أنّ فانون هو بمثابة الاستثناء هنا (نظرًا لانخراطه العملي في حركة التحرر الوطني الجزائرية)، إلاّ أنّه الاستثناء الذي يثبت القاعدة. وهكذا نجد أن يونغ يتتبّع صعود الحركات والإيديولوجيات المناهضة للكولونيالية ويرصد تطورها إلى ما دُعي ما بعد الكولونيالية، مبيّنًا أنّ مناهضي الكولونيالية في أوائل القرن العشرين لم يكونوا مجرد بداية أو نقطة انطلاق للمفكّرين اللاحقين، بل اتّخذوا مواقع ومواقف لا تزال نافذةً ومؤثّرة إلى اليوم.

ومن مزايا يونغ أنّه قد يكون، بين من كتبوا عن ما بعد الكولونيالية، الكاتب الوحيد الذي يتطرّق إلى موضوعات غالبًا ما يتم تجاهلها لدى المنظّرين الحاليين في هذه المدرسة. فهو يتطرّق مثلاً إلى دور «الكومنترن» أو «الأممية الشيوعية» ومحاولتها تطوير سياسة متماسكة حيال الكفاح المناهض للاستعمار، خاصة بعد مؤتمر شعوب الشرق الذي عقدته هذه الأممية في باكو عام ١٩٢٠. كما يتطرّق إلى شخصيات نادرًا ما يتمّ التطرق إليها في دراسات ما بعد الكولونيا، مثل أميلكار كابرال، وإيميه سيزار، وجيمس كونوللي، من رموز حركات التحرر الوطني الفكرية والأدبية والسياسية وهو إلى ذلك يقدّم تأويلاً مبدعًا للتكتيكات التي اتّبعها غاندي وما كان لها من آثار. وباختصار، فإنّ كتاب يونغ يشكّل مدخلاً ممتازًا إلى موضوع ما بعد الكولونيالية حيث يغطي مساحة أوسع من أيّ كتاب آخر في هذا المجال، بل يشكّل منظورًا يكاد أن يكون مختلفًا كليًا عن المنظور الذي يأخذ به أيّ مدخل آخر إلى ما بعد الكولونيالية.

وفي تتبّعه الأصول التاريخية لما بعد الكولونيالية والحركات المناهضة للكولونيالية، يبيّن يونغ أنّ أولى هذه الحركات كانت قد بدأت في أوروبا نفسها أيام التوسّع الإمبريالي الكبير، لتطغى عليها بعد ذلك حركات أبناء البلاد المستعمَرة التي ألهمها على وجه خاص ظهور أول دولة تأخذ على عاتقها مهمة الإطاحة بالإمبريالية الغربية، ألا وهي روسيا البلشفية.

ويوضح يونغ أنّ ما ميّز تلك الحركات المناهضة للكولونيالية هو جمعها ومكاملتها بين انتقادات الماركسية للكولونيالية من جهة وثقافاتها المحلية المميّزة وشروطها الخاصة من جهة ثانية. ومما يركّز عليه يونغ، في ثلاثة فصول متألّقة، تلك الكيفية

التي تميّز بها الوضع في الهند تميّزًا كبيرًا بالقياس إلى معظم المستعمرات الأخرى، نتيجةً – بشكل خاص– للتأثير الهائل الذي مارسه غاندي كواحد من أشدّ النشطاء في مناهضة الكولونيالية. وتميّز الهند هذا، كما يشير يونغ، ربما يكون واحدًا من الأسباب التي تفسّر ظهور كثير من التنظير ما بعد الكولونيالي المعاصر في الهند.

ومما يشير إليه يونغ أيضًا، في فصل أخّاذ من فصول كتابه، هو الدور الذي لعبته النساء في الحركات المناهضة للكولونيالية. وهو يرى أنّ النظرية ما بعد الكولونيالية كانت قد أحكمت كثيرًا من الأفكار الثورية التي طورتها في الأصل ناشطات نساء في البلدان الكولونيالية. وبصورة عامة، فإنّ كتاب يونغ يبيّن أنّ مابعد الكولونيالية هي نتاج ما يزيد على القرن من الكفاح العالمثالثي الذي انخرط في نوع من إعادة التفكير والتنازع مع إيديولوجيات السيطرة الغربية. ولعلّ أفضل طريقة لفهم النظرية ما بعد الكولونيالية هي النظر إليها في سياقٍ مخصوص ومعيّن، على النحو الذي يعمل فيه كلّ تاريخ بعينه على تحديد النظرية التي نمت ضمنه وشكّلت استجابةً لشروطه الخاصة. فالنظرية التي مورست في مناطق معينة من إفريقيا تختلف بحدّة عن تلك التي مورست في الكاريبي أو الهند، الأمر الذي يفسح المجال أمام مسح مقارن لهذه التجارب بغية إظهار ليس ما تختلف به وحسب بل ما تشترك به أيضًا. وذلك فضلاً عن فائدة كل ذلك في الحيلولة دون تحوّل الدراسات ما بعد الكولونيالية إلى مجرّد فرع أكاديمي نظري يتباهى براديكاليته ورطانته ما بعد الحداثية لكنه يظلّ مقاربة شديدة الاختزال قياسًا بغنى التجارب الفعلية وتنوّعها.

❖ – لفائدة الباحثين والمترجمين المهتمين بالنظرية ما بعد الكولونيالية وعلاقتها بما بعد الحداثة، والاستشراق، والنظريات النقدية.. الخ، نورد قائمة بعناوين أهمّ المراجع التي يمكن العودة إليها في هذا المجال، مع الإشارة إلى كونها قد ترجمت أم لا في حال توفر المعلومة.

١ – **الدراسات ما بعد الكولونيالية: المفاهيم الأساسية**، بل أشكروفت، غاريث غريفيث، هيلين تيفين، ١٩٩٨ (٢٠٠١)، روتلدج.

٢ – **الأمبراطورية تكتب ردّها: النظرية والممارسة في الأدب ما بعد الكولونيالي**، بل أشكروفت، غاريث غريفيث، هيلين تيفين، ١٩٨٩ (١٩٩٠)، روتلدج.

٣ – **الكولونيالية / ما بعد الكولونيالية: المصطلح النقدي الجديد**، آنيا لومبا، ١٩٩٨، روتلدج.

٤ – **النظرية ما بعد الكولونيالية، مدخل نقدي**، ليلى غاندي، ١٩٩٨، مطبوعات جامعة كولومبيا، نيويورك.

٥ – **الخطاب الكولونيالي / النظرية ما بعد الكولونيالية**، فرانسيز باركر وبيترهولم، ١٩٩٤، مطبوعات جامعة مانشستر، نيويورك.

٦ – مؤلّفات إدوار سعيد. ومعظمها مترجم إلى العربية أو يترجم إليها تباعاً.

٧ – مؤلفات غاياتري سبيڤاك:

– **في عوالم أخرى: مقالات في السياسات الثقافية**، ١٩٨٧، ميثوين، نيويورك.

– **قارئ سبيڤاك: أعمال مختارة لغاياتري تشاكرا فورتي سبيڤاك**، تحرير دونا لاندي وجيرالدماكلين، ١٩٩٥.

– **نقد العقل ما بعد الكولونيالي: نحو تاريخ للحاضر المتلاشي**، ١٩٩٩، كيمبرج، مطبوعات جامعة هارفرد.

– **الناقد ما بعد الكولونيالي: مقابلات، استراتيجيات، حوارات**، بالاشتراك مع سارة هارازايم، روتلدج، لندن، ١٩٩٠.

٨ – مؤلفات هومي بابا:

– **الأمّة والسرد**، تحرير هومي بابا، روتلدج، نيويورك ١٩٩٠.

– **موقع الثقافة**، روتلدج، ١٩٩٤ (وسيصدر بالعربية قريباً من ترجمة ثائر ديب عن المجلس الأعلى للثقافة – القاهرة (المشروع القومي للترجمة).

٩ – **ميثولوجيات بيضاء، الكتابة، التاريخ، الغرب**، روبرت يونغ، ١٩٩١.

١٠ – **الجماعات المتخيَّلة، تأملات في أصل القومية وانتشارها**، بندكت أندرسن، (مترجم إلى العربية عن المشروع القومي للترجمة – المجلس الأعلى للثقافة – القاهرة، ترجمة محمد الشرقاوي).

١١ – مؤلفات فرانز فانون. ومعظمها مترجم إلى العربية **معذّبو الأرض نحو ثورة إفريقية** (ترجم إلى العربية بعنوان **سوسيولوجيا ثورة**). ولم يبق، على ما أعلم، سوى كتابه الهام **بشرة سوداء، أقنعة بيضاء** لم يصدر بالعربية. وهناك طبعات عديدة لهذا الكتاب، إحداها قدّم لها جان بول سارتر، وأخرى قدّم لها هومي بابا.

١٢ – خطاب في الكولونيالية، إيميه سيزار وآخرون.

١٣ – **المستعمِر والمستعمَر**، ألبرت ميمي (صادر بالعربية مع مقدمة لسارتر).

III- شخصيات

❖ - هومي. ك. بابا:

يُعَدّ هومي . ك.بابا واحداً من أرفع المفكرين في أيامنا. وهو بلا شكّ عمودٌ أساسي من أعمدة النظرية ما بعد الكولونيالية إلى جانب إدوارد سعيد وغاياتري سبيفاك، حيث ينطبق على ثلاثتهم ما قاله عن سبيفاك أحد زملائها من أنّها «تركيبة علمية قد تكون أفضل المتاح على وجه الأرض».

ولد هومي بابا في بومباي لأسرة تنتمي إلى طائفة فارسية قليلة العدد في الهند. حاز شهادة البكالوريوس في الفنون والآداب من جامعة بومباي، وشهادتي الماجستير والدكتوراه في الفنون والآداب والفلسفة من كريست تشرش، جامعة أكسفورد. درس في عدد من الجامعات العالمية المهمّة مثل برنستون، وبنسلفانيا، وسسكس. وهو الآن أستاذ في كلية العلوم الإنسانية في جامعة شيكاغو، حيث يدرّس في قسمي الأدب الإنجليزي والفنون، فضلاً عن كونه عضو الهيئة الاستشارية في معهد الفنّ المعاصر وعضو مجلس الإدارة في المعهد الدولي للفنون البصرية، وكلاهما في لندن.

وهومي بابا متأثّر أعمق التأثر وأشدّه انتقاداً وتجاذباً بالمنظّرين ما بعد البنيويين الفرنسيين (جاك ديريدا، جاك لاكان، ميشيل فوكو...). وهذا ما يصحّ أيضاً على علاقته بتيار مجلة «دراسات التابع»، وفرانز فانون، وإدوارد سعيد... الخ. ولقد سبق لبابا أن حرّر كتاب **الأمة والسرد** (١٩٩٠)، حيث خاض سجالاً ضدّ النزوع إلى إضفاء طابع جوهراني وهوية متجانسة ومُصْمَتَة على بلدان العالم الثالث ورأى أنّ الانتماء إلى الأمة هو عبارة عن سرد مبنيّ بناءً وليس شيئاً فطريّاً أو جوهريّاً. أما إسهامه الأكبر في الدراسات ما بعد الكولونيالية والثقافية، بل في النظرية عموماً، فيتمثّل في كتابه موقع الثقافة (١٩٩٤)، حيث يشير، من بين أشياء كثيرة، إلى وجود تجاذب دائم حتى في موقع السيطرة الكولونيالية، تجاذبٌ تنبع منه المقاومة، وحيث يستخدم في تنظير ذلك وسواه مما يتعلّق بموقع الثقافة والمقاومة مصطلحات مثل: الهجنة، والحدّية، والتنكّر، والانشطار، والبينية... الخ، وذلك كيما يبيّن أنّ خصوبة الإنتاج الثقافي تكون على أشدّها كلما اشتدّ التجاذب.

يقول عنه إدوارد سعيد: «هومي بابا هو ذلك الشيء النادر. قارئ ذو براعة وذكاء هائلين، ومنظّر ذو مقدرة استثنائية. أما عمله فنقطة علاّم في التبادل بين العصور، والأجناس، والثقافات؛ بين الكولونيالي، وما بعد الكولونيالي، والحديث، وما بعد الحديث».

أما توني موريسون فتقول عنه: «هومي

بابا هو واحد من تلك المجموعة الصغيرة التي تحتل أول الصفوف في الفكر النظري الأدبي والثقافي. وكلُّ تناول للبحث ما بعد الكولونيالي / ما بعد الحديث هو مستحيل دون الرجوع إلى السيد بابا».

غير أنّ بابا لم يتلقَّ المدائح وحدها، بل الانتقادات أيضًا. ولعلّ من أهمّ هذه الانتقادات ما نجده في كتاب **«في النظرية: طبقات، أمم، آداب»**، للمفكر الماركسي الهندي إعجاز أحمد، والصادر عن دار النشر فيرسو في لندن ١٩٩٢، ويشتمل على انتقادات شديدة الأهمية للنظرية ما بعد الحداثية، وما بعد الكولونيالية، وخاصةً لكلٍّ من إدوارد سعيد وفريدريك جيمسون، وهومي بابا، حيث يتركّز انتقاده لإدوارد سعيد على كتاب «الاستشراق»، إنّما من موقع المحبّ، والصديق، والمناصر المتشدّد للقضية الفلسطينية.

١٨١

الحتمية من منظور ستيفان هاوكينغ

د. جهاد ملحم ❖

لا شيء سيكون غير يقيني والمستقبل، كالماضي، سيكون ماثلاً في أعيننا

بيير لابلاس

يعتبر ستيفان هاوكينغ(استاذ الفيزياء النظرية في جامعة كامبردج) واحداً من ألمع فيزيائي هذه الأيام على الإطلاق. فعلى الرغم من مرض ضعف الخلية العصبية الذي أتلف جسمه منذ صباه بقي عقله نشطاً، كما تمكنت أفكاره العلمية بأسلوبها الممتع الأصيل، أن تنقلنا إلى الحد الفاصل بين الشك واليقين. ويرى هاوكينغ أن معظم الفلاسفة اليوم عاجزون عن وصف الكون لضعف سويتهم الرياضية والفيزيائية، في حين أن من يُسَمّون أنفسهم بفلاسفة العلوم، هم، حسب رأيه، ليسوا سوى فيزيائيين فاشلين.

(❖) د.جهاد ملحم - أستاذ في قسم الفيزياء -كلية العلوم -جامعة تشرين.

لقد ناصب الكثير من الفلاسفة هاوكينغ العداء، حتى وصفه بعضهم بالسذاجة والبلاهة حيناً، وبالذرائعية والوضعية أحياناً أخرى. لكنه لم يأبه لذلك، وظل إيمانه قوياً بإنجاز نموذج رياضي متماسك، من خلال نظرية موحدة كبرى، يمكنها أن تفسر كل شيء في الكون. وقد عرض هاوكينغ في هذه المقالة المأخوذة من كتابه-الثقوب السوداء والكون اليافع(الكون في لحظات نشوئه الأولى)- لمسألة الإرادة الحرة والحتمية، هذا الموضوع الذي كان وما زال يشغل أعظم العقول في التاريخ، بأسلوبه المنطقي المتماسك وباستقراءاته المدهشة في جدتها وأصالتها.

هل كل شيء محدد؟

يقول شكسبير في مسرحية يوليوس قيصر، على لسان كاسيوس الذي يخبر بروتوس «أنّ الرجال-أحياناً- هم أسياد مصيرهم». لكن هل نحن حقاً من نقرر مصيرنا؟ أم أن كل شيء نفعله مقدراً سلفاً، ولا حيلة لنا في دفعه؟استخدم الكثيرون حجة القدرية، المعروفة تاريخياً، وهي أن الله كلي القدرة وخارج الزمان، لذلك فهو يعلم المستقبل. إذا كان الأمر كذلك، فهل يبقى لدينا أية إرادة حرة؟ وإذا لم يكن لدينا إرادة حرة، فكيف يمكن أن نكون مسؤولين عن أفعالنا؟ من الصعوبة بمكان أن نعتبر شخصاً ما مخطئاً، إذا كان مقدر عليه سرقة بنك. لماذا إذاً، يجب معاقبته على ذلك؟

ولكن في الأزمنة الحديثة، بنيت حجة القدرية على العلم. فقد بدا للعلماء أن هناك قوانين محددة بدقة تحكم الكيفية التي يمكن للكون وبكل ما فيه أن يتطور مع الزمن. على الرغم من أننا لم نجد الشكل الدقيق لهذه القوانين بعد، إلا أننا نعلم الآن ما يكفي لمعرفة ما يحصل في جميع الحالات، باستثناء القصوى منها. وسواء عرفنا القوانين الباقية في المستقبل القريب أم لم نعرف، فالموضوع برمته مسألة رأي. حتى لو لم نكتشف هذه القوانين، فذلك لا يضيف فروقاً إلى الحجة السابقة، والنقطة المهمة هي وجود مجموعة من القوانين يمكن أن تحدد بشكل كامل تطور الكون بدءاً من حالته الأولية، ومن الممكن أن تكون هذه القوانين محددة من الله، لكنه من الجلي الواضح، لا يتدخل لتحطيمها.

يمكننا القول إن الترتيب الأولي للكون قد اختاره الله، أو أن هذا الترتيب بحد

ذاته قد حددته القوانين العلمية. في كلتا الحالتين، يبدو أن كل شيء في الكون قد تحدد بالتطور الموافق للقوانين العلمية، لذلك من الصعب أن نعتبر أننا، فعلاً، صُنّاع أقدارنا.

إن فكرة«نظرية موحدة كبرى» بمقدورها أن تحدد كل شيء في الكون، قد تؤدي في الوقت نفسه إلى نشوء كثيرمن الصعوبات والإشكالات. أولى هذه الصعوبات أن تكون النظرية-كما هو مفترض- مصاغة بقوالب رياضية مختصرةوأنيقة. وهذا يحتم وجودشيء ما في النظرية يجعلها صالحة لكل شيء. مع ذلك، كيف تتمكن عدةمعادلات أن تفسر التعقيدات والتفاصيل الصغيرة كلها كما نشاهدهامن حولنا؟ هل يمكن أن نعتقد حقاً أن مثل هذه النظرية الموحدة الكبرى تستطيع أن تقرر أن البرازيل ستربح بطولة الكأس العالمية القادمة لكرة القدم، أو أن نيلسون مانديلاسيتوفى في نهاية السنة الحالية؟

الصعوبة الثانية«: في فكرة أن كل شيء يتحدد بنظرية موحدة كبرى» هي أن كل شيءنقوله يجب أن يتحدد بالنظرية أيضاً. لكن لماذا يجب أن يتحدد حتى يكون صحيحاً؟ أليس أكثر احتمالاً أن يكون خطأً نظراً لوجود العديد من المقولات غير الصحيحة لكل حالة حقيقية واحدة؟ما الذي يؤكد أن أي شيء يقوله أحدنا له صلاحية أكبر؟ ألسنا نحن جميعاً محددين بالتساوي بنظرية التوحيد الكبير؟

والصعوبة الثالثة«في فكرة أن كل شيء حتمي» هي أننا نشعر بوجود إرادة حرة لدينا- أي نمتلك حرية اختيار أن نقوم بشيء ما. لكن إذا كان كل شيء محدداً بقوانين العلم تصبح عندئذ الإرادة الحرة مخادعة، وإذا لم يكن لدينا إرادة حرة، فما هو الأساس في مسؤوليتنا عن أفعالنا؟ نحن لا نعاقب المجانين على أفعالهم، لأننا قررنا أن هذه العقوبات لا تفيدهم في شيء. لكن إذا كنا جميعاًمحددين بنظرية موحدة كبرى، ولايمكن لأحد أن يمنعنا عما نقوم به، فلماذا يجب أن يتحمل أي شخص آخر مسؤولية ما يفعله الآخرون؟

لقد تمت مناقشة مسائل القدريةعلى مدار قرون عديدةواتصفت الأبحاث بالطابع الأكاديمي البحت. ولكننا، على كل حال، لا نزال بعيدين عن المعرفة الكاملة لقوانين العلم، وعن الكيفية التي تحددت فيها الشروط الأوليةللكون، لذلك تبدو

متابعة هذه المسائل أكثر إلحاحًا الآن، نظرًا للتطورات السريعة الهادفة إلى إيجاد نظرية موحدة كاملة. وفي ضوء هذا الواقع لا بد لنا من مناقشة هذه الأمور بشيء من التفصيل الدقيق.

مُعَوِّقات نظرية موحدة كبرى:

نبدأ بالمسألة الأولى: كيف يمكن لنظرية بسيطة ومكثفة أن تسبب كونًا معقدًا كالذي نراه، يمتلئ بالتفاصيل الضئيلة وغير الهامة؟ إن المفتاح إلى فهم المسألة هو مبدأ الارتياب في الميكانيك الكمومي، الذي ينص على استحالة قياس السرعة والمكان لجزيئة ما بدقة كبيرة معًا؛ فازدياد الدقة في قياس المكان يقابله انقصان الدقة في قياس السرعة، والعكس بالعكس. هذا الارتياب ليس مهمًا في الوقت الحاضر، عندما أصبحت الأشياء متباعدة عن بعضها بعضًا، حيث غدت قيمة الارتياب في المكان صغيرة إلى درجة لا تؤدي إلى فروق كبيرة. لكن في بداية الكون، حين كان كل شيء متقاربًا، وكان هناك الكثير من الارتياب، والعديد من الحالات الممكنة للكون، فإن هذه الحالات الأولية العديدة الممكنة تطورت إلى مجموعة كاملة من التواريخ، وقد تتشابه معظم هذه التواريخ في خواصها عند معايير ضخمة، وتتوافق مع كون كان منتظمًا وناعمًا ثم تحدد فيما بعد. على كل حال، ستختلف هذه التواريخ في التفاصيل، كاختلافها في توزع النجوم مثلاً، بالإضافة إلى ذلك، ستختلف حتى في الصور التي تغطي أغلفة المجلات. وهكذا فإن تعقيد الكون من حولنا بتفاصيله كلها نشأ من مبدأ الارتياب المسيطر في المراحل الأولى لتطور الكون. يسمح هذا المبدأ بوجود مجموعة كاملة من التواريخ الممكنة، أحد هذه التواريخ هو أن النازية ربحت الحرب العالمية الثانية، بالرغم من تدني هذا الاحتمال. لكن الذي حصل أننا نعيش في تاريخ ربح الحلفاء فيه الحرب حقيقة، كما تربعت مادونا على قمة العالمية.

والمسألة الثانية: إذا كان ما نفعله محددًا بنظرية موحدة بطريقة ما، لماذا يجب على النظرية أن تقرر أننا استخلصنا النتائج الصحيحة حول الكون بدلاً من النتائج الخاطئة؟ ولماذا يجب أن يكون أي شيء نقوله صحيحًا بصورة حتمية؟ إن جواب السؤال يقوم على نظرية داروين في الاصطفاء الطبيعي. ويمكن فهم النظرية على أن شكلاً ما بدائيًا جدًا للحياة نشأ تلقائيًا على الأرض من اتحاد ذرات تم

مصادفة، ومن المحتمل أيضاً أن يكون هذا الشكل الأولي للحياة جزيئة كبيرة، لكن من غير المرجح أن يكون جُزيء الـ DNA، باعتبار أن حظوظ تشكيل كامل جزيء DNA من اتحادات عشوائية هي حظوظ قليلة للغاية. والشكل الأولي للحياة قد ولّد ذاته بذاته. ذلك أن مبدأ الارتياب الكمومي والحركات العشوائية الحرارية للذرات ستعني وجود عدد محدد من الأخطاء في التكاثر، ومعظم هذه الأخطاء ستكون حاسمة سواء بالنسبة لاستمرار الكائن الحي أو لمقدرته على التكاثر. لاتنتقل مثل هذه الأخطاء إلى أجيال مستقبلية بل ستنقرض، وقليل جداً منها سيكون مفيداً، بمحض المصادفة. لذلك يصبح أكثر احتمالاً للكائنات الحية أن تستمر وتتكاثر بوجود هذه الأخطاء التي تميل إلى استبدال الكائنات الأصلية، غير المحسنة.

إن تطور البنية الحلقية المزدوجة لجزيءال DNA قد يكون ذلك التحسن الحاصل في المراحل الأولى لنشوء الحياة، ومن المرجح أن مثل هذا التحسن قد استبدل كلياً أي شكل أبكر للحياة، مهما كان نوعه،وبما أن عملية التطور تصاعدية، فسيحصل ارتقاءفي الجملة العصبية المركزية. فالمخلوقات التي أدركت بشكل صحيح مضامين تجميع المعلومات بواسطة أعضاء الإحساس لديها، واختارت سلوكاً ملائماً، ازداد احتمال استمرارها وتكاثرها. لقد حمل الجنس البشري هذه الخاصة إلى مرحلة أخرى لاحقة. نحن نشبه كثيراً القرود الأعلى، سواء في أجسامنا أم في تركيب جزيء الـ DNA؛ إلاّ أن تغيراً طفيفاًفي تركيب الـDNA العائدلنا، مكّننا من تطوير اللغة. وهذا يعني أن بالإمكان جمع المعلومات وتجميع الخبرات من جيل إلى جيل، بشكل شفوي وفي آخر الأمر في شكل كتابي. في الماضي، أمكن تجميع نتائج الخبرة فقط بواسطة عملية بسيطة تمّ تشفيرها ضمن الـ DNA، خلال أخطاء عشوائية حاصلة في التكاثر. كان تأثير هذه العملية مثيراًعلى درجة التطور، إذ احتاج الأمر إلى أكثر من ثلاث مليارات من السنين لنشوء الإنسان، لكن خلال العشرة آلاف سنة الأخيرة فقط، استطعنا تطوير اللغة المكتوبة. لقد مكّننا هذا التطور من الانتقال من مرحلة سكن الكهوف إلى النقطة التي أصبحنا فيها قادرين أن نتساءل عن النظرية الموحدة النهائية للكون.

لم يحصل تطور بيولوجي مهم، أو تغيرفي تركيب الـ DNA البشري، خلال

العشرة آلاف سنة الماضية. هكذا، ذكاؤنا، مقدرتناعلى استخلاص النتائج الصحيحة من المعلومات التي تزودنا بها أنظمة الإحساس عندنا، يجب أن يعود إلى الماضي السحيق، إلى أيام الكهوف، أوما هو أقدم من ذلك بكثير، حين حصل الاصطفاء على أساس قدرتنا على قتل بعض الحيوانات، وتجنب أن تقتلنا حيوانات أخرى. ومن الجدير بالملاحظة أن تكون المواصفات الذهنية التي اصطفيت من أجل هذه الأهداف، هي التي جعلتنا في موقف جيد، وفي شروط مختلفة جدًا عن أيامنا هذه. وفي ضوء هذه الملاحظة، ربما لا توجد فائدة دائمة يمكن إحرازها من اكتشاف نظرية موحدة كبرى، أو الإجابة على أسئلة متعلقة بالحتمية. ومع ذلك، فإن الذكاء الذي طورناه لأسباب أخرى يمكن أن يضمن لنا بشكل ممتاز إيجاد الأجوبة الصحيحة لهذه الأسئلة.

والمسألة الثالثة: تتضمن مجموعة من الأسئلة المتعلقة بالإرادة الحرة وبالمسؤولية عن الأفعال التي نقوم بها. فنحن لدينا شعور ذاتي بمقدرتنا على اختيار من نكون، وماذا نفعل؟ لكن هذا الأمر لايعدو كونه خداعًا وتضليلاً. فمثلاً، يعتقد بعض الناس أنهم عيسى المسيح، أو نابليون، لكن لا يمكن أن يكونوا جميعًا على صواب، لأننا أكثر ما نحتاجه في هذا المجال، هو اختبار موضوعي يمكننا تطبيقه من الخارج للتمييز فيما إذا كان الكائن الحي لديه الإرادة الحرة.لنفرض، على سبيل المثال، أن شخصًا صغيرًا أشهب اللون زارنا قادمًا من نجم آخر. كيف يمكن لنا أن نقرر أن لهذا الزائر الوافد إرادة حرة أوأنه مجرد إنسان آلي، مبرمج كي يتصرف بحرية كما لو كان مشابهًا لنا؟

دور العامل الكمومي:

سيبدو الاختبار الموضوعي النهائي لمسألة الإرادةالحرة كما يلي:هل يمكن للمرء أن يتنبأ بتصرف الكائن الحي؟ إذا استطاع ذلك، عندئذ من الواضح ألاّ يكون له إرادة حرة بل كل شيءحتمي ومقدر سلفًا. ومن الناحية الأخرى، إذا لم يستطع المرء أن يتنبأ بالسلوك البشري، يمكنه حينئذ أن يقرر، كتعريف عملياتي، أن للكائن الحي إرادة حرة.

قديعترض المرء على التعريف السابق للإرادة الحرة مستندًا على إمكانية أن نجد يومًا ما نظرية موحدة نهائية تسمح لنا أن نتنبأ بما سنفعله في المستقبل. على كل حال، يخضع العقل البشري أيضًا لمبدأ

الارتياب. إذًا، هناك عامل العشوائية أو الارتياب الذي يرافق الميكانيك الكمومي في حالة السلوك البشري. وبما أن الطاقة الموجودة في المخ صغيرة، فإن الارتياب الكمومي يصبح ضئيلاً للغاية. فالسبب الحقيقي لعدم مقدرتنا أن نتنبأ بالسلوك البشري، هو استحالة التنبؤ. فنحن نعرف الآن مجمل القوانين الفيزيائية الأساسية التي تحكم نشاط المخ، وهي قوانين بسيطة نسبيـًا، لكن من الصعوبة بمكان أن نحل هذه المعادلات عند وجود أكثر من عدة جزيئات في الجملة المدروسة. وحتى في نظرية نيوتن الأبسط عن الثقالة، يمكن حل المسألة بدقة في حالة جزيئتين فقط، أما من أجل ثلاث جزيئات أو أكثر لا بد من اللجوء إلى التقريب، وحينئذ تزداد الصعوبة طردًا مع ازدياد عدد الجزيئات. من المعلوم أن مخ الإنسان يحتوي على 1026 أو مئة مليون مليار مليار جزيئة، لذلك تعتبر عملية حل هذه المعادلات ومن ثم التنبؤ بكيفية سلوك المخ، عند إعطاء الشروط الأولية والمعطيات العصبية الداخلة إليه، عملية مستحيلة. في الواقع، لا يمكننا معرفة كيف كانت الحالة الأولية للمخ، ولمعرفة ذلك علينا أن نجزىء المخ ونفصّل مكوناته. وحتى لو كنا قادرين على تجزئته، فسنواجه عددًا هائلاًمن الجزئيات يتوجب علينا تسجيلها. علاوة على ذلك، بما أن المخ عضو حساس جدًا في حالته الأولية، يمكن لأي تغير طفيف حاصل في هذه الحالة أن يؤدي إلى فروقات كبيرة في السلوك اللاحق. وبالرغم من أننا نعلم المعادلات الأساسيةالتي تحكم سلوك المخ، إلا أننا عاجزون تماماً عن استخدام هذه المعادلات للتنبؤ بالسلوك البشري.

نصادف هذه الحالة في العلم كلما تعاملنا مع الجمل المجهرية(المكروسكوبية)، لأن عدد الجزيئات من الضخامة من حيث لا توجد أية فرصة لحل جملة المعادلات الأساسية. ما نقوم به بدلاًمن ذلك هو أن نستخدم نظريات فعالة. وهي تقريبات يتم استبدال العدد الكبير من الجزيئات بأعداد قليلة منها، مثال ذلك هوءميكانيك السوائل». فمن المعلوم أن سائلاً كالماء يتألف من مليارات المليارات من الجزيئات التي تتألف ذراتها من البروتونات والنترونات والإلكترونات، لذلك يعتبر تقريبـًاجيدًا أن نعامل هذا السائل كوسط مستمر يتميز بعدة متحولات، كالسرعة، والكثافة، ودرجة الحرارة. ومع أن تنبؤات النظرية الفعالة لميكانيك السوائل ليست دقيقة في كل المجالات- على المرء أن

يصغي إلى النشرة الجوية ليدرك ذلك- لكنها تنبؤات كافية لتصميم الرقائق الإلكترونية أو لصناعة أنابيب نقل النفط.

هكذا تصبح مفاهيم الإرادة الحرة أو المسؤوليةالأخلاقية عن أفعالنا نظرية فعالة حقًا ضمن السياق الذي تحدثنا فيه عن صلاحية ميكانيك السوائل. ومن المحتمل أن كل شيء نقوم به يتحدد بنظرية موحدة كبيرة ما. إذا قررت النظرية بأنك ستموت شنقًا، عندئذ سوف لن تخشى من الموت غرقًا، وسيكون بإمكانك ركوب البحر في قارب صغير خلال عاصفة هوجاء، وأنت في غاية الاطمئنان. ومن خلال الملاحظة يتبين لنا أن حتى أولئك الذين يدّعون أن كل شيء محدد سلفًا ولا يمكننا تغييره يراقبون الشارع بدقة قبل عبوره، أما أولئك الذين لا ينظرون بحذر قبل العبور، ربما لا يبقوا على قيد الحياة.

لا يمكن للمرء أن يبني سلوكه على فكرة الحتمية، لأنه لا يعلم بدقة ما هو الشيء الذي قد حُدِّد لكل منا. على المرء، بدلاًمن ذلك، أن يتقبل النظرية الفعالة بأن تكون لديه إرادة حرة وأن يكون مسؤولاً عن أفعاله. ليست النظرية جيدة عندما يتعلق الأمر بالسلوك البشري المستقبلي، لكننا نتقبلها لأنه ليس لدينا فرصة حقيقية لحل جملة المعادلات الناشئة عن القوانين الأساسية يوجد لدينا أيضًا سبب دارويني هو إيماننا بالإرادة الحرة:ففي مجتمع يشعر الفرد فيه بالمسؤولية عن أفعاله، يصبح أكثر تقبلاً للعمل الجماعي وأكثر قدرة على نشر قيمه ومبادئه،من دون ريب. مما لا شك فيه أن النمل يعمل جماعيًا في مملكته على أفضل ما يرام،لكن مجتمعًا كهذا يبقى راكدًا لا يمكنه أن يستجيب للتحديات الطارئة أو أن يطوّر فرصًا جديدة. وعلى كل حال، فإن تجميع الحالات الفردية الحرة التي تتقاسم هدفًا محددًا، يمكّن هذه الجماعات من أن تتعاون في مواضيع مشتركة وأن يصبح لديها مرونة كافية لإنجاز أفكار جديدة. هكذا ، يصبح من المرجح لمثل هذه المجتمعات أن تزدهر وأن تقوى على نشر منظومة القيم لديها.

إن مفهوم الإرادة الحرة يعود إلى مجال مختلف عن المجال الذي تعود إليه القوانين الأساسية في العلوم. فمثلاً، عندما يحاول أحدنا أن يستنتج السلوك البشري من القوانين العلمية، فسيجد نفسه واقعًا في مفارقة الجمل ذاتية المرجعية، وإذا أمكنه التنبؤ بما نقوم به من خلال القوانين الأساسية، يمكن عندئذ لفعل التنبؤ ذاته أن

يغير ما سيحصل مستقبلاً. وهذا يشابه تلك المسألة ذاتها التي يقع فيها المرء إذا كان السفر في الزمن ممكناً، مع أن الكثيرين لا يعتقدون بإمكانية حصول ذلك أبداً، وإذا كنت تعلم ما الذي سيحصل في المستقبل، فبإمكانك تغييره. وإذا عرفت نوع الحصان الذي سيربح الجائزة الكبرى، فيمكنك الرهان عليه، لكن فعل الرهان نفسه سوف يغير المصادفات. ما على المرء إلا أن ينظر فقط من الماضي إلى المستقبل ليدرك ماهية المشاكل التي يمكنها أن تنشأ عن ذلك.

السلوك الإنساني غير قابل للتنبؤ:

إنّ مفارقة فيما إذا كان ممكناً التنبؤ بالأفعال الإنسانية تتسبب بشكل محكم إلى المسألة التي ذكرناها قبل قليل:فهل ستحدد النظرية النهائية أن بالإمكان التوصل إلى نتائج صحيحة حول النظرية النهائية؟ في تلك الحالة، كما جادلنا آنفاً، فإن فكرة داروين حول الاصطفاء الطبيعي سوف تقودنا إلى الجواب الصحيح. فدلا يكون الجواب الصحيح هو الطريقة الملائمة لوصف ذلك،لكن الاصطفاء الطبيعي يجب- على الأقل- أن يقودنا إلى مجموعة من القوانين الفيزيائية التي تعمل تقريبياً بشكل جيد. وعلى كل حال، لايمكن أن نستخدم تلك القوانين الفيزيائية لاستنتاج السلوك البشري لسببين: الأول؛ لا يمكننا حل المعادلات. والثاني؛ حتى لو استطعنا ذلك، فإن واقعة التنبؤ ذاتها سوف تشوش الجملة. بدلاً من ذلك، يقودنا الاصطفاء الطبيعي إلى تقبّل النظرية الفعالة للإرادة الحرة. عندما يقبل أحدنا أن أفعال شخص ما مختارة بحرية، فلا يمكن المجادلة أن هذه الأفعال في بعض الحالات تحددها قوى خارجية، لأن فكرة الإرادة الحرة لن تكون مفهومة ضمن هذا السياق. لكن يميل الناس للإرتباك من حقيقة أن أحداً ما قادر على أن يخمن ماذا على الفرد أن يختار، مع أن مفهوم الاختيار ليس حراً. يمكنني التخمين أن معظمنا سيتناول وجبة عشاء هذا المساء، لكن سيكون لدينا كامل الحرية في أن نذهب إلى الفراش دون تناول وجبة العشاء. أحد الأمثلة على هذاالإرتباك هو مذهب المسؤولية القاصرة:فالفكرة هي أنه لا يجب معاقبة الأشخاص على أفعالهم لأنهم كانوا واقعين تحت تأثير التوتر العصبي؛ إذ من المرجح لشخص ما أن يقترف فعلاً منافياً للمجتمع عندما تزداد الضغوط عليه، لكن هذا لا يعني بالضرورة أن إنقاص العقوبة

يزيد من احتمالية ارتكابه لهذه الأفعال المستنكرة.

يجب على المرء أن يستمر في تقصي القوانين الأساسية في العلوم ودراسة السلوك الإنساني في جزئين مستقلين؛ إذ لا يمكن لأحد استخدام القوانين الأساسية للحصول على السلوك الإنساني، للأسباب التي شرحناها فيما سبق. لكن يأمل المرء أن يستخدم إمكانية كلاً من الذكاء وقدرات التفكير المنطقي التي طورناها خلال عملية الاصطفاء الطبيعي، لكن لسوء الحظ، فإن الاصطفاء الطبيعي طوَّر أيضـًا صفات أخرى، مثل العدوانية التي ألحقت بها صفة الديمومة منذ الفترة التي استوطن فيها الإنسان المغاور والكهوف، وربما أبكر من ذلك بكثير، وجعلها مفضلة فيما بعد. فالقدرة على التخريب التي أتاحتها العلوم الحديثة والتقنية المتطورة إلى حد كبير، أدت في كل الأحوال، إلى عدوانية ذات مواصفات تدميرية، لدرجة أنها أصبحت تهدد كامل الجنس البشري. ومما يخيفنا كثيرًا، أن هذه العدوانيةالواضحةقد تكون مشفرة في جزيء الـ DNA، في كل شخص منا، وأن التغيرات التي طرأت على الـDNA بفعل التطور البيولوجي، حصلت في زمن يصل إلى ملايين السنين، لكن المقدرة على التخريب تتزايدوفق زمن تطور علم المعلوماتية، الذي تعود إنجازاته إلى فترة لا تزيدعشرين أو ثلاثين سنة فقط. وإذا لم نستخدم ذكاءنا للحد من عدوانيتنا والسيطرة عليها، فلا يوجد حظوظ وافرة للجنس البشري بالاستمرار-طويلاً. لكن، لا يأس مع الحياة، ولا بد من الأمل. وإذا قدر لنا أن نستمر مئات السنين القادمة، فقد نستطيع أن ننتشر على كواكب ونجوم مختلفة. لكن هذا الطموح سيصبح أقل احتمالاًبفعل الكوارث والنكبات، لأن حرباًنووية قد تطيح بالجنس البشري كله.

لنلخص ما قلناه سابقـًا: لقد بحثنا بعض المسائل التي تنشأ عن اعتقادنا بأن كل شيء في الكون محدد، **ورأينا أن ذلك لايؤدي إلى فروق كثيرة سواء أكان هذا التحديد يعود إلى الله كلي القدرة، أم إلى القوانين العلمية. في الواقع، يستطيع الإنسان القول دائماً أن القوانين العلمية هي تعبير عن إرادة الله.**

لقد أخذنا بعين الاعتبار المسائل الثلاث الآنفة الذكر: المسألة الأولى:كيف يمكن للتعقيد الموجود في الكون وجميع التفاصيل الصغيرة المتعلقة به أن تحددها مجموعةبسيطة من القوانين؟ بالمقابل، **هل**

يمكن الاعتقاد بأن الله قد اختار التفاصيل الصغيرة، مثل من سيكون أفضل ممثل سينمائي في العالم، أو من سيتربع على عرش الأغنية العالمية؟ يبدو أن الجواب يقع ضمن **مبدأ الارتياب الكمومي الذي ينص على عدم وجود تاريخ وحيد للكون** بل مجموعة كاملة من التواريخ، قد تتشابه من منظور ضخم للغاية، لكنها ستختلف بالمعدل بشكل كبير، وفقًا للمعايير اليومية. فقد يحصل أن نعيش وفق تاريخ خاص واحد ذي مواصفات وتفاصيل محددة، لكن توجد هناك كائنات عاقلة مشابهة تعيش على تواريخ تختلف حول من سيربح الحرب أو من سيكون أفضل ممثل سينمائي عالمي. هكذا، تتشأ التفاصيل الصغيرة في كوننا لأن القوانين الأساسية تدمج مع الميكانيك الكمومي عنصر الارتياب أوالعشوائية.

المسألة الثانية: إذا كان كل شيء محددًا بنظرية أساسية ما، عندئذ ما عسانا نقول عن النظرية التي تحددها نظرية أخرى- ولماذا يجب أن تتحدد كي تكون صحيحة، بدلاًمن أن تكون خطأ صريحًا فحسب أو لا علاقة له بالموضوع؟ يتم الجواب على هذه النقطة باللجوء إلى نظرية داروين في الاصطفاء الطبيعي القائلة:«فقط أولئك الأفرادالذين يستخلصون نتائج مناسبة عن الكون من حولهم يُرَجّح أن يستمروا ويتكاثروا».

المسألة الثالثة: هي حول الحتمية، إذاكان كل شيءمحددًا، فما الذي يبقى من الإرادة الحرة ومن مسؤولياتنا عن أفعالنا؟ لكن الاختبار الموضوعي الوحيد حول ما إذا كان للكائن الحي إرادة حرة هو مقدرتنا على التنبؤ بسلوكه المستقبلي. وفي حالة الجنس البشري، ليس لدينا القدرة على استخدام القوانين الأساسية **لمعرفة ما سيفعل** الناس، لسببين اثنين. **الأول:** عدم قدرتنا على حل المعادلات ذات الأعداد الجزيئية الضخمة. والثاني: حتى لو استطعنا حل جملةالمعادلات فإن عملية التنبؤ بحد ذاتها سوف تشوش الجملة وتؤدي إلى نتائج مختلفة. هكذا بقدر عدم استطاعتنا التنبؤ بالسلوك الإنساني، يمكننا أن نتوقع من النظرية الفعالة أن تكون لدى الكائنات البشرية قدرة الاختيار، مع وجود صفات دائمة محددة تدعم الاعتقاد بالإرادة الحرة ومسؤولية كل شخص عن أفعاله. هذا يعني أن الاعتقاد بحرية الإنسان يجب أن يعززه الاصطفاء الطبيعي، أما مسألة فيما إذا كانت اللغة التي تنقل الإحساس بالمسؤولية تكفي

للسيطرة على قدرة الـ DNA في نقل العدوانية فهي لا تزال غير واضحة للعيان، وإذا لم يكن الأمر كذلك، فسيكون الجنس البشري أحد الطرق المسدودة للاصطفاء الطبيعي. ربما هناك نوع آخر من الكائنات العاقلة في مكان ما من المجرة يمكنها أن تصل إلى توازن أفضل بين العدوانية والمسؤولية، وإذا وجدت مثل هذه الكائنات، فمن المتوقع الاتصال بها، أو على الأقل اكتشاف إشاراتها اللاسلكية. ومن الجائز أنّ هذه الكائنات تخشى وجود الإنسان ولا ترغب بالظهور أمامه، وقد تكون حكيمة في ذلك.

ختاماً، لقد كان السؤال الذي طرحناه في البداية هو: هل كل شيء محدد؟ كان الجواب نعم. لكن بنفس القدر، يمكن أن يكون الجواب لا، لأنه لايمكننا أن نعلم أبداً ما هو مقدر ومحتوم.

١٩٣

حوار العدد

حوار مع الأستاذ: ندره اليازجي

إعداد وحوار:
عبير عوض

الحكمة.. المعرفة.. المحبة.. الفضيلة.. معان طالما شغلت ذهن المفكر المعروف الأستاذ ندره اليازجي، فحاول معالجتها في كتبه ومحاضراته بأسلوب علمي منهجي يدعو إلى الانسجام مع الذات والانفتاح على الآخرين، و إلى الإيمان بالعلم والمعرفة طريقاً، وإلى الطمأنينة هدفاً وغاية.

ولد الأستاذ ندره اليازجي في بلدة مرمريتا عام ١٩٣٢م، ودرس في مدرسة دير القديس بطرس في مرمريتا، ثم درس في المدرسة الأمريكية في مدينة طرابلس في لبنان،

(*) عبير عوض: محررة في مجلة المعرفة.

التي تخرج منها بشهادة high school ، وأكمل دراسته في كلية حلب الأمريكية وتخرج منها عام ١٩٥٠م بشـهـادة Sophomore، التي تعادل السنة الأولى في الجامعة، في علم الاقتصاد والسياسة، بعدها انتقل إلى الأكاديمية اللبنانية ليكمل دراسة الفرع نفسه فيها، تخرج عام ١٩٥٣م ثم عمل في التدريس، فدّرس في مدرسة الآباء العازاريين اللغة الإنكليزية بالإضافة إلى علم الاجتماع وعلم النفس والمنطق.

تابع مهنة التدريس لفترة دامت سبع عشرة سنة حتى عام ١٩٦٩م حيث انتسب إلى اتحاد الكتاب العرب، وبعد عامين أسس دارًا للنشر هي دار الغربال.

خلال تلك الفترة ألّف ستة كتب هي: رسائل في حضارة البؤس، الاشتراكية ومفهوم العدالة، النقد الفلسفي للماركسية، بحوث فلسفية، رد على التوراة، رد على اليهودية واليهودية-المسيحية.

وترجم عدة كتب منها: الفكر الفلسفي الهندي، الظاهرة الإنسانية، موضع الإنسان في الطبيعة، علم نفس يونغ، وغيرها.

كما وضع في الفترة الواقعة بين ١٩٧١ و ١٩٨٥ أربعة كتب هي: دراسات في المثالية الإنسانية، دراسات في الحياة النفسية والاجتماعية، مقالة في العقل والنفس الروح، فلسفة الإنسان الثائر.

وفي الفترة الواقعة بين ١٩٨٥ و١٩٩٣ وضع: المبدأ الكلي، رسائل في مبادىء الحياة، فلسفة المادة والروح (تأليف جديد)، تنوع الحضارات ووحدة العقل الإنساني.

إضافة إلى هذه الكتب القيّمة ، ألقى عددًا كبيرًا من المحاضرات الخاصةبفلسفة العلوم وعلم النفس التكاملي والتأليفي.

اليوم تستضيفه مجلةالمعرفة في محاولة لتسليط مزيد من الضوء على أفكاره، من خلال الحديث عن أبعاد مشروعه الفكري، وعن تجربته في الترجمة إلى اللغة العربية، ولنناقش معه المسألة التي أفرد لها حيزًا كبيرًا من كتبه ومحاضراته، وهي جوهر الإنسان وحقيقته، وفلسفة التأمل وعن علاقة الأسطورة بالفلسفة وعلاقتهما بمبدأ الغنوص الشرقي، كما نتناول معه الحديث عن دور المثقف العربي في مواجهة التحديات والأخطار التي تحدق بالأمة العربية.، وعن مفهوم حوار الحضارات، وغيرها من القضايا الفكريةالتي اشتغل عليها.

١ - كتبت وشاركت في الكثير من المحاضرات والندوات، المعنية بالفكر والفلسفة لسنوات طويلة. في إطار ذلك، ما هي أبعاد مشروعك الفكري الذي عملت وتعمل عليه؟

في مرحلة مبكرة من حياتي. إذ لم أكن قد بلغت الخامسة عشرة،، اختبرت تجربة

هامة تمثلت في إرادة حرة وواعية، أكدت على نحو يقيني، على ضرورة المعرفة والحياة الأخلاقية السامية، في تلك المرحلة الأولى التي أمدتني بالمعرفة، وأعني بالفرصة السانحة للاطلاع على أنواع المعارف، أدركت الغاية العظمى التي أسعى إلى تحقيقها في حياتي.

في تلك المرحلة التأملية من حياتي، تيقنت أن الغاية الأسمى والمغزى الحقيقي لوجود الإنسان على الأرض يكمنان في المعرفة والفضيلة. وفي هذه الغاية، التي **جعلتها هدفًا واقعيًا** لتحقيق مثال إنساني **يتسامى على الدوام**، اتخذت قراري الذي تضمن التأكيد على معرفة الحقيقة. عندئذ، بدأت أطلع، على نحو معمق، على المعارف الإنسانية المتنوعة. ولما كنت قد جعلت من الفضيلة، أو ما أدعوه الأخلاق، التي تشير إلى الواقع كما يجب أن يكون، غاية تتكامل في إطارها المعارف التي كنت أسعى إلى تمثلها واحتوائها لتصبح طاقة فاعلة في كياني، فإنني علّمت نفسي أن أحياها في الواقع الاجتماعي. علمت أنه يجب علي أن أحدث **تأليفًا** بينها يؤكد على وجود وحدة ضمنية وشاملة تجمع العقول البشرية في حقيقة واحدة.

وبدأت معرفتي تتحقق في الاختصاص الذي كنت أهيئ نفسي له. وقد انتهى بي هذا التوجه إلى دراسة علم الاقتصاد. ويسعدني أن أقول: إنني لم أجد في هذا الاختصاص ما يحقق غايتي التي أردت أن تكون دراسة للمعارف الإنسانية والحق، أنني كنت أسعى إلى تلقيح هذا العلم بالقيم الإنسانية والأخلاقية. عندئذ، وجهت عقلي إلى دراسةالفلسفة الأخلاقية، بالإضافة إلى الفلسفة السياسية التي كنت قد درستها أثناء اختصاصي. وقادتني هذه الدراسة إلى دراسة الفلسفة، بأنواع فروعها، التي وجهتني، بدورها، إلى دراسة علم النفس العام الذي انتهى إلى دراسة علم النفس التكاملي **أي علم نفس الأعماق** الموحد للفعاليات والوظائف النفسية. في كائن متوازن ومتكامل **وغير منقسم في** جوهره. ولما كنت أسعى إلى تحقيق الفضيلة، فقد درست القضايا اللاهوتية الكبرى وتعمّقت في فهم مضمون الوحدة الأصيلة التي تتجلى في الأديان عامة. ونتيجة لهذا الجهد المبذول والدؤوب باتجاه المعرفة والفضيلة، وجهت عقلي إلى دراسة الأساطيرالتي اعتبرتها الحكمة البدئية السابقة للعقل الذي بدأيصنف وينمذج المعرفة ضمن منطق صاعد ومتماسك. والمرحلة الأخيرة من حياتي، أي منذ ما يقارب الثلاثين عامًا، أدركت أن معرفتي لن تكتمل إلا بدراسة العلم، أي فلسفة العلم. وبالفعل انصب اهتمامي على دراسة العلوم عامة والنظريات الفيزيائية خاصة، الأمر الذي ساعدني على رؤية الحقيقة في تنوع المعارف الإنسانية.

في هذه البيئة الفكرية الشاملة، جعلت من عقلي حديقة أزرع فيها جميع العلوم والمبادىء التي كونت مني إنسانًا أرى الإنسانية كلها في داخلي، وأسعى إلى تحقيق الفضيلة التي أرشدتني إلى محبة الإنسان دون النظر إلى لونه أو عرقه أو عنصره أو قوميته أو مذهبه أو فكره أو معتقده.

في محاضراتي وفي مؤلفاتي هدفت إلى تقديم وعرض المعارف التي وحدّتها في كياني. ولما كانت المعارف التي حصلت عليها متنوعة، فإن محاضراتي بالتالي، أصبحت متنوعة. وعلى الرغم من تنوعها، لكنني سعيت جاهدًا إلى جمعها في نسيج واحد متعدد خيوط الحياكة. ومع ذلك، واجهتني صعوبات كثيرة ترد إلى أن العقل العام السائد يصعب عليه الاعتراف بالمبادىء الأخرى، وأنواع المعارف المتمايزة. فقد سعيت إلى رسم صورة جميلة تتكامل فيها أنواع الرسوم والألوان، وتتآلف فيها المثالية الإنسانية. هذا ما عملته وما أستمر في عمله وتطبيقه.

٢ - في ضوء ما ترجمت من الكتب الفلسفية والفلسفية العلمية إلى اللغة العربية أين تكمن الصعوبة في الترجمة؟ ومن هو الشخص القادر فعلاً على الترجمة الصحيحة؟

لم أجعل من مفهوم «الترجمة المباشرة» وحدها سبيلاً للتعبير عن فكري أو موقفي. إن ما أقصده بتعبير «الترجمة المباشرة» يكمن في عملية الترجمة المحققة على صعيد نقل مضمون كتاب وضع بلغة معينة إلى الكتاب ذاته وقد وضع مضمونه بلغة أخرى. أما «الترجمة النوعية أو غير المباشرة» أو «الترجمة الفكرية» فإنها تشير إلى اقتباس الآراء والمبادىء والعقائد والفلسفات والآدب والعلوم..الخ، ودراستها على نحو تكون واضحة في عقله، وتأليفها في كتاب أو نقد أو بحث أو شرح. هذا لأن الباحث الذي يلم بحقائق الدراسات الأخرى، العالمية والخاصة،، بتأثر الدراسات، ويعبر عنها بعد أن يكون قد لخصها وألّفها وركّزها، على نحو واع أو غير واع، في عمق كيانه. وعلى الرغم من أصالة الأعمال الفكرية التي يبدعها أحد الكتاب أو أحد الباحثين، لكن إبداعه هذا وأصالة فكره لا بد أن يكونا تعبيرا مباشرا أو غير مباشر، لمجموعة الأعمال الفكرية والفلسفية وغيرها، التي تأثر بها سابقًا وأمدته بالقدرة على التأليف. وعلى هذا الأساس، يتأثر الإنسان المبدع بالتيارات الفكريةالعديدة التي درسها، ويترجمها على نحو معين إلى لغته الخاصة وإبداعه التأليفي الخاص.

ولما كنت أتجاوز مفهوم «الترجمة النوعية أو الفكرية أو غير المباشرة» إلى مفهوم «الترجمة المباشرة أو النقل» فإنني

أركز بحثي على المفهوم المعتمد بين غالبية الناس. وعلى الرغم من أنني لم أقم بقسط واف في نطاق الترجمة المباشرة، لكنني أستطيع أن أتحدث عن هذا المفهوم قمت بترجمة أو نقل خمسة كتب من اللغة الإنكليزية والفرنسية إلى اللغة العربية. وعلى الرغم من الجهد الكبير الذي بذلته لتحقيق أو نقل «ترجمة مباشرة» دقيقة وواضحة ومعبرة، وعلى الرغم من اعتراف بعضهم بجدارة الترجمة وتوافقها مع مضامين الكتب المترجمة، اعترف بأنني بعد انقضاء فترة زمنية على هذه الترجمة، اكتشفت بعد إعادة قراءة ما قمت بترجمته، أنني لم أف الترجمة حقها الكامل. عندئذ، سألت نفسي: كيف تكون الترجمة تعبيراً كاملا للكتاب أو للفكرة المترجمة؟ ما هي العوامل التي تتآلف في تكامل وتناسق لتحقيق ترجمة مطابقة للأصل؟

فوجدت أنه لا بد من توفر ثلاثة ركائز هي: دقة اللغة وإتقانها، وتعتمد على قدرة المترجم على فهم واستيعاب اللغة الأجنبية، موضوع الترجمة، واللغة العربية، موضوع التعبير عن تلك الترجمة أو موضوع إيصال المعنى المضمون في الكتاب المترجم ونقله بأمانة وصدق. لهذا السبب، لا يكفي أن يكون المترجم على علم باللغة الأجنبية واللغة الأم. بل يجب أن يكون خليطًا من معرفة فيلو لوجيا اللغة التي يسعى إلى ترجمتها. وعلى هذا الأساس، يكون المترجم قادرًا على نقل محتوى أو مضمون الكتاب موضوع الترجمة.

بالإضافة إلى امتلاك ناصية اللغة التي يسعى المترجم إلى نقلها، يبرز عنصر جديد عام يتمثل في فهم عميق للموضوع الذي يريد المترجم وضعه في قالب جديد وفي صيغة جديدة يعبر عنها في لغة أخرى. فلكي يترجم أحدهم سقراط، على سبيل المثال، فلا بد وأن يكون قد قرأ ودرس العديد من محاوراته، واستوعب مضمونها. هذا، لأن معرفة أو فهم ما جاء في تلك المحاورة التي يسعى إلى ترجمتها، مرهون بمحاورات أخرى وضعها سقراط. وهكذا، لا تتوافر الترجمة الدقيقة والكاملة ولا يتجلى وضوحها إلا بتوافر مماثل لفهم البنية الفكرية الكلية والكاملة. والحق، أن تعمّقي بدراسة مفكر أو عالم قمت بترجمة عمل من أعماله، جعلني أكثر قدرة على إعادة ترجمة ذلك العمل. هكذا يضاف الفهم المعمق لكلية أعمال المفكر أو الكاتب إلى إتقان اللغة موضوع الترجمة واللغة موضوع النقل والتعبير.

ولا بد أن نأخذ بعين الاعتبار مستوى الوعي الذي يتميز به المترجم إن كانت عملية الترجمة مباشرة أو غير مباشرة، حرفية أو معنوية. هذا لأن مستوى الوعي يعيّن وضوح الترجمة ويقرر دقتها أو صحتها. والحق أن المترجم الذي يتميز

بمستوى وعي رفيع وواسع، يكون أكثر قدرة من غيره على تمثل الأفكار التي يسعى إلى ترجمتها، والتعبير عنها بفكر واضح ولغة واضحة وأسلوب جلي.

ويؤسفني أن أقول: ثمة ترجمات مباشرة كانت أو غير مباشرة أساءت إلى مضامين الكتب موضوع الترجمة نتيجة لمستوى وعي المترجم المتدني. ولهذا السبب، يجب على المترجم أن يتصف بقدرة رؤية شاملة لما يريد ترجمته.

٣ - ما هو الدور الذي تقوم به الترجمة في بناء النسيج الفكري والثقافي للأمة العربية؟

يمكنني، وأنا أتحدث عن الدور الذي تلعبه الترجمة لبناء النسيج الفكري والثقافي للأمة العربية، أن أقول: إن الترجمة الواعية سبيل هام لنقل التراث الفكري إلى الشعوب. ولما كنت أعترف بتفاعل هذا التنوع واتصال الخصائص الفكرية والثقافية والحضارية والعلمية التي تتميز بها أمة إلى أمة أخرى. وهكذا، يتصل الخاص مع العام، وتلتقي العقول التي كونت ثقافتها الخاصة مع العقول الأخرى التي كونت خصوصيتها الذاتية، وتبنى الجسور بين الحضارات. وعلى هذا الأساس، يصبح العقل الإنساني منفتحاً على التيارات الفكرية المتنوعة. ومن الأهمية بمكان أن أقول: تحتفظ الثقافة بخصوصيتها، وتسعى إلى توسيع هذه الخصوصية لتمتد إلى خصوصية الثقافات الأخرى، وبالفعل يساعد هذا الاتصال على تعميق هذه الخصوصية لأنها تقتبس من المآثر الخاصة الأخرى، وتتوسع على نحو امتداد إلى تلك الخصوصيات. تلك هي الفائدة التي ترجوها الأمة التي تسعى إلى حياكة نسيج ثقافتها. وإلى هذه العبارة، أضيف مايلي: لا يتحقق هذا الأمر إلا في نطاق عقل منفتح ومكوّن وقادر على الاعتراف بالتنوع والتعدد.

٤ - عالجت فكرة الإنسان في كيانه وجوهره وحقيقته. فكيف فهمت جوهر الإنسان وحقيقته؟

وكيف يمكن لأي إنسان أن يعي جوهر نفسه وحقيقتها؟

في فصل من فصول مؤلف من مؤلفاتي، تحدثت عن المعرفة بوصفها سبيلاً إلى التكامل، وأكدت أن هذا التكامل هو تكامل الوظائف النفسية في مجال حيوي هادئ ومتوازن، تتحقق فيه معرفة النفس. وعلى هذا الأساس، تنطلق هذه المعرفة من سؤال يطرحه الإنسان على نفسه، ويتمثل في المقولات الثلاث المتصلة: من أنا؟ لماذا وجدت وكيف؟ ما الغاية من وجودي، أي ماالغاية التي يجب علي تحقيقها؟

بالإضافة إلى هذا التساؤل الثلاثي

البعد والموحد في مضمونه، يريد الإنسان أن يعرف كل ما يمت إلى وجوده بصلة ويتساءل: هل أنا كائن محدود أم غير محدود؟ هل أنا مجرد فرد محتجز ضمن علاقات قوقعة مركزية الأنا، أم أنا كائن قادر على تجاوز فرديتي إلى كيان أعلى وأسمى؟ هل أنا كائن حتّم عليه البقاء مقيدًا باشتراطات عديدة، تقلص وجودي إلى اللاشيء، أم أنا كائن حر يفعل فيه الوعي الذي يساعده على الانعتاق الدائم من الأسوار الانفعالية التي تحيط بذاته على نحو تكتمل فيه الحياة ويأبى أن يكون غير مكتمل؟ ألا يشير كياني إلى أنني كائن عارف؟ في هذه المقولة، تتوطد معرفة النفس التي هي المدخل إلى معرفة الطبيعة والكون والحياة وكل ما يتصل بالوجود إلى ما لا نهاية.

يؤسفني أن أقول: إن الإنسان يعجز عن فهم ومعرفة حقيقة جوهره مالم يكن قادرًا، بعقلانية وعيه، أن يتحرر من الاشتراطات والانفعالات العديدة والكثيرة التي وضعت له لتكون قيودًا تمنعه عن تحقيق كيانه.. فما من شيء وضعي إلا ويؤكد على لا عقلانية الوجود، ويشير إلى النقص المهيمن على كيانه ووجوده، إلى التفاهة واللاجدوى والعبث. ونادرة هي المبادئ التي تساعده على السمو أي ما هو أعلى وأسمى. وفي هذا السياق، علمت أن الإنسان يتأرجح بين مقاومة سلبية، هي الاشتراطات التي تشده إلى الأسفل، إلى ما يحرمه من القيمة والمعنى ومقاومة إيجابية ترفعه إلى الأعلى، إلى الشعور بالقيمة والمعنى.

عندما أتعمق في تأمل وجودي وفهمه وفي وعي كياني، أعلم أنني كائن تتمثل فيه الحياة بأسمى طاقاتها، وأدرك أنني كائن أرضي وكوني في آن واحد. وعندما أتأمل الوجود الذي أحياه، وأعاين العمق المستتر في كياني، أعلم أن الحياة تستحق الجهد وأن المعرفة هي السبيل الوحيد إلى الولوج إلى محراب الحقيقة. وعندما أعلم أنني غاية بذاتي ولست مجرد وسيلة، أفهم أن الغايات العادية والبسيطة، التي تعتمدها النفوس المحتجزة ضمن قوقعة الأنا لا تقلل من أهمية وجودي ولا تلقي بي في أحضان النقص وعدم الشعور بالقيمة والمعنى. وعندما أعلم أن الطبيعة والكون بذلا طاقة كبرى ليبدعا وجودي، أعلم، في الوقت ذاته، أنني الغاية العظمى التي سعى الكون إلى تحقيقها. وبالتالي، أعتبر نفسي غاية الغايات.

في هذه الصورة الإيجابية، المتكاملة في أبعادها، أعي الحقيقة في جوهرها. في هذه الصورة أشاهد العمق الذي يتميز به وجودي. وإذ أتأمل هذا العمق، أعاين الحقيقة الكونية والأرضية ممثلة في كياني. وفي هذه الحالة، لاتشكل الآراء السلبية، التي تهدف إلى تقليص وجودي

إلى اللا شيء، أي قيمة أو معنى. وعلى غير ذلك، يتسع وجودي وكياني انطلاقا من مركزية الأنا إلى مركزية الأسرة والعائلة، إلى مركزية الفئة،إلى مركزية المجتمع، إلى مركزية العالم وإلى مركزية الكون. في هذا الاتساع والعمق أعرف نفسي وأفهم كياني، وأستدعي كل معرفة، علمية كانت أم أدبية أم نفسية أم اجتماعية أم فلسفية لتحقيق هذا العمق وهذا الاتساع. وعندئذ، أعلم أنني لا أشكل جزءًا معزولاً أو فردًا معزولاً لسبب هو أن الجزء يمثل الكل المقلص على نحو يكون الكل كامنا فيه. وهكذا أمثل الوجود، وأفعل في هذا الوجود لأحقق الحياة، الأمر الذي يدعوني إلى إجلال الحياة في كياني وإجلال نفسي، والسعي إلى تحقيقها في عملية المعرفة الصاعدة إلى الوعي الكوني. وفي هذه الصورة التي رسمتها لنفسي، ورسمتها الطبيعة والكون في كياني، أجد القيمة والمعنى المضمونين في وجودي.

٥ - طالما ناديت بتبني فلسفة التأمل لفهم العالم والكون، هل ترى أن الإنسان في زمن المدنية والتقانة وفي زمن الحرب قادر على التأمل؟

يجب علي أن أتفهم التمييز الدقيق بين كلمة تأمل وبين كلمة الشرود أو الذهول وكلمة التداعي.

فالذهول أو الشرود تعني تعليق أو توقف العقل عن عملية التفكير أو المحاكمة الواعية لفترة زمنية قد تكون مؤقتة أو مستدعية. ويتجسد هذا الذهول أو الشرود في حالات عديدة كالغضب، والانفعال الشديد، أو النشوة الطاغية المتجاوزة لعتبه معينة، أو الإحباط، أو الحيرة الزائدة عن حدها.. الخ.

وتشير كلمة التداعي إلى عدم قدرة العقل على الربط بين الأحداث أو الحالات النفسية بحيث أنه يفقد الصلة بينها لعدم قدرته على التركيز أو عدم رغبته في التركيز. إضافة إلى ذلك، تعني عودة أو اتجاه العقل إلى ذكريات الماضي وأحداثه على نحو انتقال من ذكرى إلى ذكرى أو من حدث إلى حدث دون أن يكون قادرًا على، أو راغبا في إحداث صلة بينها. وفي هذه الحالة، يعجز العقل عن التركيز الدقيق أو يتخلى عنه على نحو يكون شبيها بالسائح الذي ينتقل من بلد إلى آخر، لكنه يعجز في النهاية، عن الربط بين ما شاهده في تلك البلدان، أو عن إحداث الصلة بينها ليكوّن صورة تجمع أبعاد المشاهد أثناء الانتقال.

يمكنني الآن أن أتحدث عن التأمل بعد استبعاده عن مفهومي التداعي والذهول أو الشرود. و الحق أن التأمل يتحقق على مستويين: المستوى النفسي والمستوى العقلي. ففي هذين المستويين، يكون الإنسان قادرا على التركيز على موضوعه

النفسي أو العقلي. وهكذا يرتبط التأمل بالتركيز.

فالتأمل بوصفه تركيزًا على مستوى العقل: يشير إلى تركيز العقل على موضوعه على نحو ابتعاد أو إقصاء أو إسكات لكل انشغال معوق في موضوع آخر أو انفعال آخر. والحق أن هذا - التأمل - التركيز يتطلب جهدا كبيرًا. وحقيقة الأمر، أن العقل يهتم، أو ينتبه إلى أمور عديدة تشغله. ويمكنني أن أشبه انشغال العقل بهذه الأمور العديدة بالدائرة التي تصل إليها إسقاطات عديدة وأشعة عديدة. وبالمثل، تصل إلى العقل تيارات أو أحداث عديدة تأتيه من العالمين الداخلي والخارجي. وفي حالة التركيز، يجب على العقل أن يستبعد جميع الانشغالات كي يكون قادرًا على توجيه فعاليته إلى الموضوع الذي يريد أن يتأمله. وإذ يقصي العقل جميع الإنشغالات والانفعالات الأخرى، يصبح قادرا على التركيز على الموضوع الخارجي أو الشعور أو الفكرة التي يريد تحقيقها وعلى سبيل المثال،لا يكون الطالب قادرا على التركيز أثناء الدراسة إن كان عقله منشغلا بأمور تحول دون استيعاب عقله لما يسعى إلى فهمه. ولا يتم تأمله أو فهمه لموضوع دراسته إلا بعد تهدئة أو استبعاد انشغالات باله وتوجيه قواه على موضوع دراسته، أي بعد أن يسكت انشغالات العقل ليكون قادرا عقله على تأمل موضوعه المتصل بالتركيز.

التأمل بوصفه تركيزًا على مستوى النفس كما يتشتت العقل في أبعاد موضوعاته العديدة نتيجة للأفكار العديدة والاهتمامات والانشغالات المتنوعة التي تصله، كذلك تتشتت النفس في وظائفها العديدة المتمثلة بالأحاسيس والعواطف والمشاعر.. إلخ التي تعاني من الاضطراب والخلل، وفي حالة التأمل النفسي،يسعى الإنسان لإعادة التوازن إلى الخلل أو الاضطراب و إحلال التكامل بين الوظائف النفسية. والحق ، أن النفس تتمثل بمجموعة الوظائف الحسية و الشعورية والعاطفية التي تشكلها أو تكونها. لذا، يعيد التأمل على المستوى النفسي تركيزًا لهذه الوظائف النفسية لتحيا مع بعضها في وئام وتتفاعل في انسجام وتعاطف وتوازن. وعندئذ، يتحقق التأمل على المستوى النفسي.

وأقول إن التأمل الحقيقي يتمثل في إحداث توافق على المستويين العقلي والنفسي: في سبيل فهم هذه العلاقة المتوافقة والمتكاملة بين نوعي تأمل، فمثلاً الشمعة وضياؤها الناتج عن إشعالها أي الشمعة وشعلتها - نفترض وجود حالتين تعملان وتتفاعلان لإحداث إضاءة حقيقية وثابتة للنور المنبعث من الشمعة: الشمعة المضيئة التي تمثل العقل والنطاق أو الوسط المحيط بهذه الشعلة المضيئة الذي يتمثل بالنفس. فلكي تضيء الشمعة أو

الشعلة بكامل ضيائها وطاقاتها، يجب أن يتحقق ضياؤها في وسط أو محيط أو نطاق هادئ يساعد على ثبات الشعلة واستقرارها. وإذا ما تعرض هذا الوسط لاضطراب، كالنسيم الذي يعصف بها، نتج اضطراب مماثل في الشعلة المضيئة عندئذ تفقد الشعلة المضيئة هدوءها وثباتها واستقرارها وقدرتها على الإضاءة الواضحة، وتضطرب نتيجة للاضطراب الذي وقع للوسط المحيط. وإذا ما شبهنا العقل بالشعلة المضيئة، علمنا أن العقل يتألق بطاقة قدرته الكاملة على التفكير المركز في وسط نفسي متوازن في أبعاده ووظائفه، وهادئ ومركز تمامًا كما تتألق الشعلة المضيئة في وسط أو نطاق هادئ ومستقر.

في هذا المنظور، أتحدث عن المعنى الحقيقي للتأمل على المستوى النفسي والعقلي. والحق أن الإنسان المبدع إنسان متأمل يركّز طاقته النفسية والعقلية على موضوع إبداعه. ولا يتوافر الكمال لإبداعه، أو بالأحرى لا يكون قادرًا على الإبداع إلا في وضع متكامل على المستوى النفسي والمستوى العقلي. هذا لأن الإبداع في العلم وفي أي نوع إبداعي آخر لا يتحقق إلا في عقل يركز طاقاته الفكرية على الموضوع ويحيا وهو يتألق في وسط نفسي هادئ ومستقر. وفي هذا المجال يسعدني أن أقدم المثال التالي المعبر عن التأمل في حالة القراءة أو المشاهدة أو السمع كي نفهم حقيقة التأمل الذي يشير أي «التعمق» في الموضوع ذات الصلة:

أعيد النظر في ما أقرأ وأتأمل أي أنني أتأمل الموضوع في عمقه بعد تركيز عقلي ونفسي، ناتج عن إعادة النظر.

أعيد النظر في ما أرى وأشاهد وأتأمل، أي أنني أتأمل الموضوع في عمقه بعد تركيز عقلي ونفسي عن إعادة النظر.

أعيد النظر في ما أسمع، وأتأمل أي أنني أتأمل الموضوع بعد تركيز عقلي ونفسي، ناتج عن إعادة النظر.

في هذا الفهم المعمّق لمفهوم التأمل، قررت أن أحيا وأتمثل هذا التأمل المركز في النطاقات الفكرية الشاملة، ذلك كي أتألق في حياة نفسية وعقلية متوازنة. وفي هذا الفهم المعمّق، أصبحت مدركًا لحقيقة التأمل العقلي في نطاق العلم الذي يشير إلى أن العالم إنسان يركز عقله ويتأمل نتائج هذا التركيز ليؤلف النظرية التي يسعى إلى تحقيقها وفي نطاق التقنية، ويركز التقني عقله في تأمل إبداعي ليطور ميكانيكية العمل إلى ديناميكية. لذا كان التأمل الناتج عن التركيز الوسيلة الوحيدة أو الطريق الوحيد إلى الإبداع في أي نطاق فكري.

إذاً برأيك أن الحياة اليوم تتيح لنا فرصة التأمل؟

نعم بالتأكيد

٦- تظهر في الكثير من مؤلفاتك رؤية واضحة لعلاقة الفلسفة بالأسطورة وعلاقتها بمبدأ الغنوص الشرقي. كيف تفهم هذا المبدأ الغنوصي ودوره في خلق شخصية مستقرة على الصعيد النفسي والعقلي معاً؟

ذكرت في سؤالك عبارة «الاستقرار على الصعيد النفسي والعقلي» والحق، أن ما سعيت لشرحه وتوضيحه سابقاً يشير إلى هذا الاستقرار. لذا لابد من تحقيق استقرار على الصعيد النفسي والعقلي، وذلك كي يكون الإنسان متوازناً ومتكاملاً في كيانه.

في سبيل توضيح أمثل لكلمة الغنوص، أقول: الغنوص هو العرفان، أي المعرفة المتسامية إلى الوعي. وإذا ما تحقق التوازن والتكامل على صعيد العقل والنفس، استطاع الإنسان أن يسمو بمعرفته، علمية كانت أم فلسفية أم أدبية أم فنية...إلخ. إلى مستوى العقل الواعي – العرفان– الذي يساعده على الاستغراق في حقائق الأشياء والمواضيع والولوج إلى مستوى النفس المطمئنة والمستقرة التي تساعده على السمو إلى مستويات أعلى في سلم المعرفة. وفي هذا المنظور، أشاهد الإنسان العارف، أي الغنوص أي العرفاني، الذي يتألف في كيان متوازن ومتكامل على مستوى النفس والعقل.

عندما أتأمل مفهوم أو مقولة العرفان، أي عندما أركّز كياني على صعيد التوازن النفسي والعقلي، أدرك أن المثالية الشرقية قد دعت في فلسفتها أو فلسفاتها، وفي حكمتها، إلى العرفان الذي يتحقق في الكيان المتحد أو المتكامل على الصعيد النفسي والعقلي. والحق أنني في مؤلفاتي، تحدثت عن علم نفس الأعماق أو علم النفس التكاملي. وقد تبين لي أن أصول وجذور وينابيع هذا العلم قائمة في علم النفس الشرقي الذي يدعو إلى هذا التكامل والتوازن، وذلك كي لاينقسم الكيان الإنساني إلى قسمين أو أكثر. سعت الحكمة الشرقية، أي العرفانية، إلى تحقيق علم نفس متكامل في أبعاده ووظائفه، ومتحد في كيان الإنسان. في هذا المفهوم، تصبح الشخصية الإنسانية مستقرة على نحو تتوازن فيها فعالياتها ووظائفها.

وتشير أطروحتي التي تؤكد على علاقة الفلسفة بالأسطورة إلى أمرين: التمييز الدقيق والكامل بين الأسطورة والخرافة: الأسطورة رمز يشير إلى سر عميق، والخرافة قصة يحيكها الخيال الجامح والمريض. وهكذا تعتبر الأسطورة حكمة الأقدمين. وفي مؤلف من مؤلفاتي،

تحدثت عن هذه الحكمة في اتصالاتها الثلاثية: الحكمة الإلهية Theo Sophia، الحكمة البدئية Sophia ، محبة الحكمة Philosophia.

في هذا المنظور، كان الإنسان الأسطوري أقرب إلى الحكمة منه إلى محبة الحكمة، أي الفلسفة. على هذا الأساس تنشأ العلاقة بين الفلسفة – محبة الحكمة – وبين الأسطورة – الحكمة المصاغة بالرمز والسر – في سبيل توضيح أمثل، أقول: الأسطورة ليست هي الخرافة. هذا لأن الخرافة هي مجرد حكاية لا تجد لها جذوراً في الواقع أو في الحقيقة. إنها مجرد خيال منفعل، لا علاقة له بالخيال العلمي أو بالخيال الأدبي أو الفني..إلخ. أما الأسطورة فإنها قصة مطروحة في صيغة أو صورة الرمز الذي يشير إلى السر، أي العمق. ولما كانت الفلسفة، وهي محبة الحكمة، قد تلت الأسطورة، أي الحكمة المطروحة على مثال الرمز والسر، فإن الفلسفة التي سعت على يد الفلاسفة الوضعيين، إلى منهجية التفكير والمنطق، أبقت على محبتها للحكمة، وبالتالي حافظت على محبة الأسطورة وعلى علاقتها بها. وفي الوقت الحاضر، بدأنا نشاهد محاولة جريئة تعود بالفلسفة إلى الأسطورة على نحو محاولة عقلية لفهم المضمون المستتر في الأسطورة. وكما بدأت الفلسفة رحلة عودتها إلى الأسطورة، كذلك بدأ العلم يتلمس طريقه إلى فهم ما جاء في الأساطير على نحو تفسير عقلي.

٧- تتهدد الثقافة العربية اليوم أخطار وتحديات قد تطال حفظ وجودها ذاته. برأيك ما هو دور المثقف العربي في مواجهة هذه التحديات والمخاطر؟

أرى أنك في هذا السؤال ذكرت كلمات تمثلت بالتحدي والتهديد والأخطار. في هذه الحالة، أرغب في التعليق على هذه الكلمات لأوضح الغاية المقصودة من ذكرها، أي المعنى الحقيقي المضمون فيها.

في كتاب «دراسة التاريخ» الذي وضعه المؤرخ – الفيلسوف أرنولد وتوينبي، نجد أن كلمة «تحدي» تشير إلى فعالية إنسانية إيجابية إزاء الصعوبات التي تواجه الإنسان أو المجتمع.

يؤكد توينبي على دور «التحدي» في عملية بناء الحضارة الإنسانية. والحق، أن الوجود الإنساني المميز بعقل يدرس ويحاكم، هو «وجود متحد» لقد وجد العقل في «وجود» طبيعي معطى ومسلّم به على نحو وجود بالقوة والإمكان، ويجب عليه أن يحوله إلى «وجوب» أي كما يجب أن يكون. والفعل، يشكل التحدي الطاقة الفاعلة لتحقيق وجود أفضل يتجاوز المفهوم الضيق للقدر والحتمية. وفي هذا المنظور، أرى أن فهم كلمة «تحدي» بوصفها تنشيطاً لطاقة كامنة تسعى إلى الفعل والتطبيق، يلغي

الخوف أو التهديد أو الخطر الذي نلحقه بهذه الكلمة. هذا لأن الثقافة في حقيقتها وجوهرها، لاتتعرض للخطر إن كان فعلاً إنسانيًا يتبناه العقل المنفتح والمكوّن في كل أصقاع العالم.

في هذا السياق أطرح على نفسي السؤال التالي، وهو السؤال المطروح من قبل غالبية الأشخاص الذي يعملون في حقل الثقافة: هل نتمتع أو نتميّز بثقافة «حقيقية» قادرة على مقاومة أو تجاوز ماندعوه الأخطار والتهديدات والصعوبات؟ هل نمثل ثقافة فاعلة في شمولية الثقافة الإنسانية، وبالمبادئ الحافلة بالقمة والمعنى والكرامة؟ هل نمتلك في عمقنا ثقافة تقف في وجه تلك التهديدات والأخطار والتحديات؟

في دراسة وضعتها وحملت عنوان «السمات العامة للإنسان المثقف والحضاري»، تحدثت عن «العقل المكوَّن» و «العقل المنفتح» في نطاق «العقل المكوَّن» ذكرت ما يلي: يجب ألا يبقى عقل الإنسان المثقف والحضاري منطويًا في غلافات «العقل المكوَّن» هذا لأن الواجب والضرورة تقتضيان بأن يعيد «العقل المكوَّن» النظر في أكثر الثوابت الفكرية والعقائدية ليصبح «عقلاً منفتحًا» وفيما يتعلق بالعقل المنفتح ذكرت ما يلي: يتفاعل العقل المنفتح – وهو عقل مكوِّن – مع العقول المكوِّنة والمنفتحة الأخرى، يأخذ منها ويعطي على نحو يبدع فيه عقلاً فاعلاً في المجال الإنساني، أي في تنوعات الفعاليات العقلية.

أعود من جديد إلى مفهوم التحدي والخطر، لأقول: مامن ثقافة، شرقية كانت أم غربية، إلا وتتعرض لتحد من نوع معين أو لعدم اعتراف، أو عدم تقدير..الخ، لكنها لاتعبأ بالخطر والتهديد والتحدي لسببين: لأنها ثقافة تحافظ على خصوصيتها العرفانية والحضارية المتمايزة والمثمرة، ولأنها قادرة على احتواء وتمثل التمايزات الثقافية العرفانية والحضارية الأخرى.

في هذا المنظور، أستطيع أن أتحدث عن دور المثقف العربي وأقول: يجب على هذا المثقف، الذي يتميز بعقل مكوِّن، أن يتمثل التمايز الخاص بعرفانه وحضارته وثقافته، ويتخلى عن الدعوات السلبية والسلفية التي تبقيه محتجزًا في نطاق «العقل المكوَّن» الذي يرفض التطور والانفتاح، ويتوجب عليه أن يتفاعل مع «العقول المكوِّنة» الأخرى على نحو حضاري يتمثل في إحداث توفيق بين خصوصية حضارته وثقافته وخصوصية الحضارات والثقافات الأخرى، ليؤكد على شمولية العقل الإنساني الذي يعترف بالتنوع الثقافي والحضاري.

٨- برأيك إلى أي حد نستطيع أن نتحدث عن فلسفة عربية أصيلة حالياً؟ وما هي ملامح وسمات هذه الفلسفة؟

يؤسفني أن أقول: إن العقل العربي الذي شغل طاقته الفكرية بالاجتهادات الخاصة بقضايا سلفية ووضع حداً لتطوره في مجال الإبداع، وأعاق تقدمه على نحو جعله عاجزاً عن الإبداع على نحو «عقل مكوِّن» و «عقل منفتح». ولما وجد العقل العربي، الذي كان يسعى إلى الإفصاح عن ذاته في تكوين متقدم، عاجزاً عن تحقيق تكوينه، لجأ إلى التصوف. ومع ذلك، وقفت الاجتهادات الخاصة من «العقل العارف والمكوِّن» و من «العقل الصوفي» موقفاً حذراً، أو رافضاً، الأمر الذي أدى إلى تراجع الفكر الفلسفي المحب للحكمة والباحث عن الحقائق الأرضية والكونية.

إذا ما أغفلنا الصعوبة الكبرى التي عانى منها، وما زال يعاني العقل العربي الهادف إلى تكوين فلسفة تأخذ بمبادئ التقدم القائمة في عملية «التكوين المتطور» و «الانفتاح» علمنا أننا نصطدم بصعوبة كبرى أخرى تشير إلى تغليف، أو احتجاز، العقل الفلسفي الباحث، في ثنايا القضايا والمشاكل والأمور التي تمت إلى السلطة بصلة. وفي هذا السياق نعلم أن العقل الفلسفي الحر قد ألزم أو أجبر أو اضطر إلى خوض معركة خرج منها مندحراً أو محبطاً، وأدرك أن القضايا والمسائل المطروحة لم تكن تمت إلى الفلسفة الباحثة عن الحقائق، بصلة. وهكذا، تجرد العقل العربي من كونه «عرفانياً» إذ لم يعد يطرح القضية الفلسفية على بساط البحث، ولم يعد يتحدث عن جوهر المعرفة والحقيقة الإنسانية المتطورة إلى مستويات عليا في نطاق الوعي. هكذا، أصبحت الفلسفة نوعاً من الدعاية، أو مجرد دروس أو محاضرات تلقى في المدارس أو الجامعات دون أن تكون فعالة في النطاق الإنساني.

ثمة صعوبة أخرى حالت دون تكوين عقل فلسفي باحث في حقيقة الحياة تمثلت بعدم أو قلة اطلاع المفكرين العرب على المنجزات والنظريات العلمية التي تمت إلى الفلسفة بصلة. ولما كان الفهم، في الوقت نفسه عوداً إلى الفلسفة ومحاولة جريئة لبعث الحكمة بمفهومها الشامل، فإن الإنسان يعجز عن أن يكون فيلسوفاً ما لم يكن «عارفاً» بالمبادئ العلمية النظرية.

يمكنني أن أخلص إلى النتيجة التالية: لتكون الفلسفة العربية أصيلة يجب على العقل العربي أن يكون «مكوِّناً» و «منفتحاً» وخالصاً في العرفان، ومطلعاً على النظرية العلمية التي هي، في مضمونها، فلسفة أو حكمة مطروحة على مستوى التجربة والاختبار. وفي هذا المنظور، يسقط العقل العربي كل ما يعيقه عن تحقيق الغاية

العظمى من وجود الإنسان والمثلة بالمعرفة الكامنة في العقل الباحث.

٩- في إطار مفهوم الكليانية الإنسانية. حسب ما ورد في كتابك مدخل إلى المبدأ الكلي. كيف ينظر الأستاذ ندره يازجي إلى مفهوم حوار الحضارات؟

الكليانية الإنسانية في الإنسان، ثمة وحدة تضم أعضاء الجسد ووظائف النفس في تفاعل حميم وكلي. وهكذا ندرك كيف يفعل كل عضو في الجسد لذاته تماماً كما يفعل لكلية الجسد ضمن كيان واحد.

أما الكليانية الإنسانية في المجتمع والعالم، فإن ما ينطبق على الكليانية الإنسانية الفردية، ينطبق بالمثل، على كليانية المجتمع والعالم، كما يوجد جسد واحد يجمع الأعضاء المتنوعة المتعددة، كذلك توجد أرض واحدة، هي جسد واحد، تضم تنوعات الأوطان والأقاليم والشعوب وفي هذا المنظور نعترف بوجود إنسانية واحدة تنسحب بكليانيتها على جميع الشعوب. عبر تعدد أنواعها وأعراقها وألوانها وثقافاتها. لذا، توجد إنسانية واحدة تتنوع وتتعدد في مستويات وصياغات التعبير عن كياناتها المتآلفة في حقيقة إنسانية واحدة.

الكليانية الكونية التي يبحث عنها العلم ويعترف بها أنصار وحدة الوجود - في الوقت الحاضر، يحاول العلماء أن يبلغوا في دراساتهم وبحوثهم، المستوى العلمي الذي يؤهلهم لصياغة أو إبداع قانون فيزيائي واحد يشمل على نحو يضم ويجمع ويوحد، جميع القوانين الفيزيائية في حقيقة واحدة وفي هذا البحث الرصين والدؤوب، يدرك علماء الفيزياء والرياضيات الفلكية أن الحقيقة تشير إلى وجود قانون فيزيائي ورياضي، هو قانون كوني - كلي، واحد يشتمل على جميع القوانين الجزئية الأخرى. وبالمثل يسعى العلماء المختصون بالجسد الإنساني إلى تأسيس قواعد أو مبادئ الطب الحديث المتكامل والموحّد. وعلى هذا الأساس يهدف أولئك العلماء إلى معالجة القضية الإنسانية ككيان واحد غير قابل للتجزئة والانقسام، ويعرضون عن معالجة المرض على نحو عضوي.

عندما نتحدث عن الحضارات نتحدث في الوقت ذاته، عن الكليانيات الإنسانية في العالم، وفي هذه الكليانية، نجد التنوع والتعدد القائم في الوحدة الإنسانية الشاملة، أي في وحدة الكائن الإنساني. وفي هذا التنوع الكامن في الوحدة الكلية للبشرية، تزدهر الحضارات والثقافات التالية، في كتابي «التنوع الحضاري والثقافي ووحدة العقل الإنساني»، قدمت الأمثلة الثلاثة والمعبرة عن الوحدة التي تتخلل التنوعات والتعددات وتبث فيها:

نهر الحضارة الإنسانية الذي تصب فيه الروافد الحضارية المتنوعة والمتعددة. في هذا المثل، يتحقق التنوع الحضاري والثقافي في كيان إنساني متكامل وموحد. وهكذا يكون لكل حضارة أو ثقافة وجودها في نهر الحضارة الإنسانية الكلي والشامل.

تكون الحديقة، التي تزدهي بأنواع الورود، أكثر جمالاً من الحديقة التي تزدهي بجمال نوع واحد من الورود. وهكذا تضم حديقة الورود العالمية، وهي كليانية الحضارة الإنسانية، جميع الورود أي جميع الحضارات. وهكذا يتألف الجمال في تنوعه.

قوس قزح الواحد الذي يتشتت إلى تنوعات الوانه. يرمز إلى الضوء الواحد، المنبث في العالم الأرضي إلى تنوعات الألوان.

هكذا تتنوع الحضارات والثقافات في نطاق إنساني واحد. وهكذا، تكون الكثرة، أو التعدد، في الوحدة تماماً كما تتجلى الوحدة من خلال الكثرة والتعدد. وهكذا، يعترف الإنسان المتكامل في كيانه، والمجتمع المتكامل في كيانه، بالتكامل القائم في كيان المجتمعات البشرية والمعبر عنه بالوحدة الإنسانية ولقاء الشعوب في وجودهم في عالم واحد.

١٠ - نشرت مؤخراً في ملحق البعث الفكري (حوار) دراسة بعنوان (رد على التوارة)؛ فذكرتنا بالكتابين الذين وضعتهما في وقت مبكر (رد على التوراة ورد على اليهودية)، فلماذا وضعت الكتابين في تلك المرحلة، ولماذا نشرت الدراسة في المرحلة الحالية؟

عندما وضعت كتاب الرد على التوارة كنت قد حملته عنوان (القضية الفلسطينية - قضية حضارية بخلفية دينية)، لكني غيرت العنوان إلى (رد على التوارة) ليخدم القضية التي هدفت إلى التعبير عنها، وهي فصل التوارة عن الإنجيل، وبذلك اعتبرت نفسي أخدم الفئات المسيحية التي تفسر التوارة تفسيراً حرفياً، وتأخذ بما جاء فيها بدقة تامة، وتربط المسيحية أو الإنجيل بالتوراة وتعتبره إكمالاً لما جاء في التوارة، ودون اعتبارها إعلاناً جديداً أو إشارة جديدة للإنسان المتحرر من عبودية الحرب.

سعيت إلى الفصل اعتقاداً مني بأن اليهودية ليست ديناً بل شريعة تخدم الوضع القومي اليهودي.

ونحن عندما نقرأ التوارة نجد أماكن عديدة تتحدث عن الطريقة التي تؤدي إلى تدمير الدول المحيطة باليهودية، وهي بالتأكيد الدول العربية. لهذا السبب وضعت الكتابين (رد على التوراة ورد على اليهودية)، ليكونا دفاعاً عن حضارة الأمم مقابل العرقية والعنصرية اليهودية. وهم

يزعمون أن نبوءاتهم التوارتية يجب أن تتحقق، لذلك هم اليوم يحاربون العرب إسلامًا ومسيحيين، وباعتقادهم أن الله - يهوه - سيساعدهم في ذلك ويقف إلى جانبهم. وعندما شاهدت ما يحدث في العالم من حولنا رأيت ضرورة تذكير العالم بما ورد في التوارة فنحن عندما نقرأ التوارة بدقة نتأكد من صلابة العنصرية اليهودية التي ألقت بغضبها على الشعوب المحيطة بفلسطين، والحاخامون والربانيون اليهود يبررون ذلك، بأن هذا الغضب هو نتيجة لما حل بهم من كوارث في الماضي، يوم أصبحوا سبايا وأسرى في بلاد ما بين النهرين وبلاد فارس.

في التوارة نقرأ مراثي ارميا وقد ورد فيها (كم بكينا على ضفاف دجلة وذكرناك يا أورشليم)، وانتقامًا لذلك هم يحثون العالم لمحاربة العرب، ولما كان بعض المتهودين يأخذون بهذا الزعم فإنهم - في جهلهم لحقيقة الأمر - انساقوا وراء الأضاليل اليهودية واتهموا العرب بالإرهاب والعدوانية، وأرجعوا الإرهاب إلى بعض الأصوليين الذين اتهموا ظلما، علما بأنهم براء من هذه التهمة إذا ما قيست بالإرهاب الحقيقي الصهيوني الذي يمارس في فلسطين من قبل الإسرائيليين ضد العرب.

❖ ❖ ❖

الفعّاليات الثقافية في مهرجان المحبة..

مجلة المعرفة

منذ حضارة البدء الأولى للبشرية.. خرج أجدادنا من العرب الكنعانيين، حاملين بضائعهم من سواحل المتوسط، على سفنهم المميزة بلون زجاجها الكنعاني ورسوماتها الجميلة. يمخرون عباب المتوسط إلى محيطات العالم.. إلى لشبونة عاصمة البرتغال، وصولاً إلى كيب تاون في جنوب أفريقيا.

وهم في عملهم هذا، حملوا معهم تكوينهم المعرفي وثقافتهم الإنسانية: أساطيرهم ودياناتهم وحكاياتهم وأفكارهم الكونية، ونشروها في أصقاع الأرض . وهم في ذلك أيضاً، لم يكونوا أمة محاربة أو مستعمرة أو غاصبة. بل كانوا في حلهم وترحالهم، أمة سمحاء، محبة للشعوب، داعية للسلام والمحبة، والتاريخ يشهد على ذلك.

من ذلك الوقت وحتى الآن المعاصر، ما زلنا رسل محبة وسلام وما زلنا نحيي ذكرى أجدادنا، نؤكد على عروبتنا، وعلى رسالتنا الإنسانية.

انطلاقاً من هذه الرؤية انطلقت الدورة الخامسة عشرة لمهرجان المحبة.. مهرجان الباسل والدورات التي سبقتها لتكريس فهمنا لوضعيتنا الحضارية وعلاقتنا بالآخر.

فإن الثقافة هي الحاجة العليا للبشرية، و أية أمة لا تملك ثقافة، لا تملك تاريخاً، ولا تملك مستقبلاً. من هذا المنطلق كان النشاط الثقافي المتميز لهذه الدورة من المهرجان، بشهادة المتابعين تأكيداً على مصداقية تاريخ سورية العربية وحاضرها ومستقبلها.

في عجالتنا هذه، نحاول الوقوف على النشاط الثقافي الذي أقيم في مهرجان المحبة الخامس عشر. متوخين إبراز بعض ما قيل وما طرح من أفكار وقضايا، ومنوهين بحيوية الندوات والمحاضرات، التي تميزت بمتابعة كثيفة من الجمهور وبمشاركة متميزة من السيدة وزيرة الثقافة حضوراً ونقاشاً..

❖ ❖ ❖

ندوة الرواية العربية والتاريخ

أدار الندوة الأديب الناقد الدكتور عبد الله أبو هيف، بغياب الأديبين: عبد الكريم ناصيف (سورية) وعبد الرحمن منيف (السعودية). وحضر الندوة الأديب العربي المصري جمال الغيطاني).

استهل الدكتور عبد الله أبو هيف تقديمه: متحدثاً عن تاريخ الأدب الروائي العربي بين الأصالة والمعاصرة. وإشكالية الهوية الروائية العربية بين الإبداع والاتباع، تاركاً المجال للأديب الروائي العربي المصري جمال الغيطاني لتقديم مداخلته.

استهل الأديب الروائي جمال الغيطاني مداخلته بالتساؤل عن إمكانية الحديث في جدل العلاقة بين الرواية العربية والتاريخ. مؤكداً على أن عنوان الندوة يتكامل بالنظر إلى جدل العلاقة هذه تحت تسمية (تاريخية أو تاريخ الرواية العربية). وقد انطلق الروائي العربي جمال الغيطاني من مقولة تؤكد على الجذر الإثني للمنطقة العربية، وبالتالي، الجذر المعرفي الواحد، الذي أنشأ حضارة البدء الأولى. هذه الحضارة التي أفرزت أدباً روائياً، إذا ما أخذ خارج التصنيف الروائي الغربي، فإن المنطقة العربية تعتبر مهد الأدب الروائي في العالم. منذ ملاحم المصريين الفراعنة وأساطير المنطقة السورية وبلاد الرافدين، وصولاً إلى أدب المقامة والقص الحكائي في الحضارة العربية الإسلامية، نهاية بالمؤثرات الأوروبية في الأدب الروائي العربي الحديث والمعاصر. مؤكداً على أن الأدب الروائي العربي الحديث والمعاصر، يأخذ أهميته، ليس من اهتمامه وأخذه بالشكل الفني للأدب الروائي الغربي فقط، وإنما من (الثيمة) الموضوعاتية التي

أضفاها على نصه الروائي، باعتباره التعبير الأمثل عن قضايا وموضوعات أمته تاريخياً.

❖ ❖ ❖

ندوة الثقافة العربية في مواجهة التحديات

أدار الندوة الدكتور أحمد العيسى، بمشاركة الدكتور محمود السيد وزير التربية في الجمهورية العربية السورية، الباحث والأستاذ والمدرس في كلية التربية بجامعة دمشق. تحدث مدير الندوة بشكل مقتضب عن الوضع الثقافي بشكل عام والعربي بشكل خاص، وكيفية فهم ذلك ضمن إطار مقولات من مثل: العولمة، صدام الحضارات، وحوار الحضارات.

استهل الدكتور محمود السيد مشاركته بالتأكيد على أننا لسنا الأمة التي تهرب من المستقبل، لأننا الأمة التي تملك كل المقومات التي تدفعها إلى ذلك، ثم قدم رؤية اصطلاحية تقوم على تحديد، ماذا نعني بمصطلح الثقافة العربية، وكذا الأمر فيما يتعلق بجدل العلاقة مع الآخر كاستجابة وتحدٍّ، وكيفية فهم مصطلحات من مثل: العولمة وصدام الحضارات وحوار الحضارات.

وقد رأى السيد وزير التربية، أن الأمة العربية من الأمم الوحيدة في التاريخ التي قدمت للعالم حضارتين: حضارة البدء الأولى والحضارة العربية الإسلامية، وبذلك، فهي تقف على مخزون معرفي كبير، يساعدها في فهم كيفية التعامل مع الآخر ثقافياً، معتبراً: أن الأمة العربية، بسبب من مقومات وجودها الثابتة تاريخياً، وما تمتلكه من إمكانيات تؤهلها لأن تكون أمة حضارية، فإنه من الطبيعي أن تتعرض للضغوط والتحديات من الآخر. هذه الضغوط والتحديات التي استهدفت استعمار الأرض سابقاً، والتي تستهدف استعمار العقل العربي حالياً. وإذا كان الآخر قد فشل في استعمار الأرض، فإنه سيفشل في استعمار العقل. لأن العرب أمة تمتلك كل مقومات الشخصية الثقافية - المعرفية الثابتة. كما أنها لم تكن يوماً أمة صراع حضارات أو صراع وجود إلا عندما هددت بذلك. فالأمة العربية عبر تاريخها، أمة حوار حضارات. لقد قدمت لليونان جلّ أفكارها، وقدمت للأوروبيين في العصور الوسطى، كل ما تمتلك من مخزون معرفي. كل ذلك بلغة الحوار المعرفي الهادف، الحوار الذي يعترف بالآخر وجوداً، يمتح منه ويعطيه. ثم ختم السيد الوزير مداخلته بالقول: علينا أن نفهم العولمة ضمن شرط حوار الحضارات، فإن أدى ذلك أُكله فنحن من سينتصر، لأننا نملك كل مقومات الانتصار في هذا الحوار. وإن لم يأت أُكله، فإننا أمة تعرف كيف تدافع عن نفسها ضد الآخر للإبقاء على وجودها.

❖ ❖ ❖

محاضرة: حركة التطوير والإصلاح امتداد لحركة التصحيح

أدار هذه المحاضرة الأستاذ علي القيّم، مدير دائرة التراث في وزارة الثقافة.

قدّم الأستاذ علي القيم للمحاضرة، بالتأكيد على أن سيرورة الأمة في مسيرة عملها لا تتجزأ، بل ينظر إليها على أنها مجموعة الأجزاء في الكل الواحد. وتاريخ سورية الحديث في تشكيلاته الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية، يؤخذ ضمن هذا الكل الذي يؤكد على جدل العلاقة بين المراحل. ثم ختم حديثه بالقول: إن سورية، وعبر تاريخها، كانت الدولة العربية التي تنظر إلى مفهوم العروبة والقومية، من منظور الكل الذي ترى نفسها فيه. ثم قدّم تعريفًا بالمحاضر الأستاذ ناصر قنديل (لبنان). وهو الباحث والمفكر في قضايا الفكر السياسي العربي المعاصر، وعضو المجلس النيابي اللبناني.

استهل الأستاذ ناصر قنديل محاضرته، بالتأكيد على قضايا ثلاث: تاريخ سورية، وحركة التصحيح، ومسيرة التطوير والإصلاح.

أما في الأولى: فقد تحدث الأستاذ ناصر قنديل عن تاريخ سورية. سورية أمة الحضارة ومهد التكوين البشري والمعرفي الأول. سورية الطبيعية التي مازالت في حدود الجغرافيا طبيعية، رغم ما حاول الاستعمار فعله من التجزئة. وهو وإن نجح في ذلك سياسيًا كدول مستقلة، إلا أنه فشل، ومازال يفشل في خرق ذلك عمليًا. فسورية هي لبنان والأردن وفلسطين. وكل هذه الدول هي سورية. بل إن ما قدمته سورية يتجاوز ذلك ليعم على الوطن العربي بكامله. لذلك نستطيع القول: إنه عندما يتكلم المرء في القومية والعروبة واللغة والتاريخ المشترك، فإنه يتكلم عن سورية وعن دورها في حمل مشعل الفكر القومي العربي.

أما في الثاني، فقد تحدث عن بدايات النهوض الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والثقافي في سورية. تلك البدايات التي أكدت على استقرار النظام السياسي، ورسختـه في الحركة التصحيحية. تلك الحركة التي فعلت فعلها في التأسيس لمستقبل قادم. ذاك التأسيس الذي انطلق من حق المواطن في بناء دولته المستقلة، فأعطى المواطن الحق في البناء والتأسيس. فكانت الحركة التصحيحية التي قادها الرفيق المناضل والقائد الخالد حافظ الأسد.

أما في الثالثة: فكان الخيار العربي السوري، خيار الشعب الذي أكد على صوابية نهج الحركة التصحيحية، قائدًا وشعبًا. فكان اختياره لمدرسة القائد الخالد حافظ الأسد، ممثلة بالقائد بشار الأسد، رئيسًا للجمهورية. ولم يكن هذا الخيار بالخيار الخاطئ، بل كان استجابة حقيقية من القيادة السورية الشابة لمتابعة نهج التصحيح، نهج التطوير والتحديث. فالأمم تتقدم، وسورية تمتلك اللبنات الأولى لذلك،

فلماذا لا نتقدم. هذا هو تاريخ سورية المعاصر، الذي تعمل عليه سورية قيادة وشعبًا، تطويرًا ليس داخليًّا فقط، بل عربيًّا وعالميًّا.

❖ ❖ ❖

ندوة الحداثة وتجارب الشباب في الفن التشكيلي

أدار هذه الندوة الأستاذ سعد القاسم. وهو الباحث والناقد المتخصص في الفن التشكيلي. أشار في بداية الندوة إلى تاريخ الفن التشكيلي في سورية. وتحدث عن الدورة الحالية لـ(بينالي) المحبة مقيِّمًا ما وصل إليه هذا (البينالي)، منتقدًا بعض الأخطاء والتصورات المشوشة حوله، ومدافعًا عن القيم الإيجابية فيه. ثم قدم المشاركين في هذه الندوة، التي تغيّب عنها الدكتور عبد السلام عيد (مصر).

المداخلة الأولى كانت للدكتور سمير صايغ (لبنان)، الذي تحدث عن إشكالات التراث والمعاصرة في الفن التشكيلي، منتقدًا إياها بأنها لم تقدم الأجوبة الواضحة. مؤكدًا، أنه علينا إعادة طرح الأسئلة من جديد. هناك إنجاز جديد فيما يتعلق بفن التراث. لم يعد البحث عن خصوصية الهوية أسئلة جاهزة، بل هي أسئلة خلافية عميقة. في المقابل لا تبدو الصورة أكثر إشراقًا في المستقبل والآخر. هناك (العولمة) التي يرى فيها البعض خسران للهوية. والبعض الآخر يرى فيها عولمة الفن. هذه هي بعض من مشكلات الفن التشكيلي الشاب. ثم تابع حديثه قائلاً: الفن تجاوز في أبعاده الأدوات التقليدية لإنجازه. أصحاب العولمة يؤكدون، أن شرط العولمة الأول هو تجاوز جذور العمل الفني. العولمة خارج الجغرافيا، خارج التحديد الزمكاني. في الممارسة العملية للفن، تساءل الدكتور سمير صايغ: كيف يمكننا أن نتجاوز المتحف وصالة العرض وهي لم توجد بعد بشكل فعال؟!. ماذا يمكننا القول في معاهدنا الفنية، في النقد الفني، في تاريخنا؟ الفنان هو واحد من منتجي الفن ومتذوقيه. أما بالنسبة لحركة الفن التشكيلي الشاب فإنه يرى، أن الأمر لدى الشباب أكبر من كونه ركوب موجة أو عالم موضة. هناك صعوبات بالغة أمام الشباب لإنجاز حداثتهم. فنحن لا نستطيع أن نقف في وجه الشباب في جنوحهم نحو التقنيات الحديثة.

أما الدكتور أسعد عرابي (سورية). فقد تكلم عن مفهوم الشباب، الحداثة الشبابية، والسن المطلوب. ثم قدم دراسة تقريبية لبعض أعمال الشباب في المعرض الشبابي (بينالي) اللاذقية. مؤكدًا على أن المجموعة الشابة، يجب النظر إليها على أنها ظاهرة جديدة مبشرة، تمثل إشارات أصيلة، لكنها قد تكون بعيدة عن النقد، بسبب حركة التقدم والتحولات السريعة التي يقوم بها الشباب.

الدكتور نزار صابور (سورية) وهو من مؤسسي معرض الشباب الحداثي (بينالي). انطلق بداية من تحديده لعنوان الندوة، وهو

التحديد العمري لمعنى الحداثة. وبالتالي، الحداثة الشبابية هي حداثة العمل الفني لدى المنتج. والحداثة هي غير الفن الحديث. فالفن الحديث تعبير زمني، بخلاف الحداثة كموضوع. الفن هو انعكاس لأزمة العالم وانفجاراته. محاولة للتعبير. ثم ختم حديثه قائلاً: أغنى الفن الشاب الحركة التشكيلية في سورية، وبخاصة منذ الثمانينات والتسعينات من القرن المنصرم. مؤكداً على أن الدور الكبير للفنون الجميلة هو في رفد عناصر جديدة للحداثة الشبابية. مواهب جديدة للحركة التشكيلية الجديدة، مع ضرورة وجود مرسم تجريبي في علاقته بالحداثة. الفن ينتج من إحساسنا بأننا أحياء.

❖ ❖ ❖

ندوة رؤى حضارية

أدار هذه الندوة الأديب والناقد الأستاذ عبد الرحمن الحلبي (مدير ندوة كاتب وموقف). استهل الندوة بتحديد لمفهوم الحضارة لغة واصطلاحاً. مؤكداً على أن الشرق السوري هو بداية الحضارة تاريخاً، ومازال حتى الآن يمارس لدى شعوب المنطقة.

المداخلة الأولى كانت للباحث الدكتور بشار الجعفري (سورية) تحت عنوان (أئمة الشرق البعيد)، قدم لمداخلته بتحديد للشرق البعيد الذي يضم (جنوب شرق آسيا والصين والهند واليابان). ورأى أن الصلات العربية الشرقية قديمة قدم تاريخ المنطقة، والتي بدأت براً وبحراً عبر القوافل التجارية. كل ذلك أدى إلى جدل العلاقة بين التأثر والتأثير المعرفي كما في ألف ليلة وليلة، وابن بطوطة وغيرهما. ويعتبر الباحث، أن أبناء الشرق القديم هم مؤسسو (العولمة) بجذرها التاريخي الزمني. وكذلك بالنسبة للعرب المسلمين منهم.

المداخلة الثانية قدمها الباحث الدكتور رفيق عطوي (لبنان) تحت عنوان (طريق الحرير). منطلقاً من أن طريق الحرير ممراً لقوافل التجار والأفكار. تتلاقح بين الإيجاب والسلب. وقد بدأ السير على طريق الحرير حوالي /١٦٥ق.م/. خطه التجار وسار عليه الفاتحون من أمثال الإسكندر الأكبر وجيوش الفتح والمغول والتتار ودارا الأكبر. وكذلك رجال من أمثال: ابن بوطة وماركو بولو. طريق يمتد من الصين إلى فلسطين عبر الهند والباكستان وتركيا والعراق وسورية.. إلخ. في زمن طريق الحرير شهدت مدن عدة ذروة قوتها من مثل: تدمر، حلب، البتراء، صور، صيدا، بابل، وبغداد. في عصور الانحطاط كان هناك محاولة لإعادة إحياء هذا الطريق. وقد سماه (طريق الحرير) العرب والفرس والأتراك وليس الصينيين. سكنت على جانبيه مجموعات بشرية ذات حضارات وثقافات وعادات ولغات وأديان مختلفة في مراحل تاريخية متعددة.. إن التنوع والتعدد القومي والثقافي لمسيرة طريق الحرير، اتخذ شكلاً جديداً منذ

تسلط الأنظمة الرأسمالية وعدوانيتها، مما أدى إلى تغير في سلوك هذا الطريق.. طريق الحرير، نوع من الموزاييك الثقافي الاجتماعي صنعته شعوب هذا الطريق.

المداخلة الثالثة كانت للباحث (جعفر ميرغني) من (السودان). تحت عنوان (المرأة في قصص حوض البحر الأحمر). حدد الباحث في مداخلته مايقصده بحوض البحر الأحمر على أنه الرابط الجغرافي بين جزيرة العرب وأفريقيا. مؤكدًا على أن جذور القص السوداني كانت مغيبة دائمًا. والرواية السودانية عبر القرون، كانت تسند دور البطولة للمرأة الأم لا المرأة المعشوقة. أما الأب فإما متخف تمامًا، أو يغيب في زمن مبكر من عمر القصة. والولد ذو شأن كبير، بعكس الغرب الأوروبي واليونان. كل ذلك يعني أن دور إسناد البطولة في المجتمع إلى المرأة لا يتم إلا في البلاد الحضارية. المرأة في القصص العالمية تظهر كإثارة جنسية أو عشيقة. لكن في حوض البحر الأحمر هي الأم والزوجة والقائدة.

❖ ❖ ❖

ندوة اكتشافات أثرية حديثة في سورية

أدار الندوة الدكتور عبد الرزاق معاذ، معاون وزيرة الثقافة، متحدثًا عن آخر الاكتشافات الأثرية في سورية، مقدمًا المحاضرين كل بحسب موضوعه.

المداخلة الأولى كانت للدكتور بسام جاموس تحت عنوان «الاكتشافات الأثرية في الجرف الأحمر والعبر». وأكد الباحث الدكتور بسام جاموس أن سورية تمتاز بمواقع أثرية بلغت ما قبل التاريخ /٣٠٠/ موقع أثري. وإلى اكتشاف جمجمة (الهومواكتوس) المنتصب القامة. ومجيء إنسان (نياندرتال) إلى وادي عفرين في (كهف الديدرية). والعثور على هياكل عظمية في هذا الكهف تقود إلى /٨٠,٠٠٠/ سنة.

في الجرف الأحمر شرق مدينة منبج، تم اكتشاف قرية أنموذجية تحوي /٥٠/ منزلاً، وتعود إلى الألف العاشر قبل الميلاد. كما وجدت بداية التنظيمات الاجتماعية في المنطقة.

في موقع العبر، عثر على لوحة صيد، ومنزل دائري مرصوف بأحجار ملونة كبداية لوجود الفسيفساء. وختم حديثه بالقول: تحت كل حجرة في سورية هناك قصة حضارية.

المداخلة الثانية قدمها الدكتور عمرو العظم تحت عنوان (منطقة حموكار وما حولها). وهي المنطقة التي تسمى بحوض الخابور. مشيرًا إلى العدد الهائل من التلال في تلك المنطقة، التي تدل على تنوع وغنى في المواقع الأثرية. كما تحدث عن دور المياه في تاريخ استيطان هذه المنطقة. إذ أدى وجود المياه إلى بدايات نشوء مجتمع مستقر يعتمد على الرعي ومن ثم الزراعة، التي أدت بدورها إلى تشكيلات اجتماعية جديدة.

المداخلة الثالثة قدمها الدكتور مأمون عبد الكريم تحت عنوان (آخر مكتشفات منطقة /سيانو/ في الساحل السوري). حاول فيها الباحث البحث في الجذر التاريخي للمنطقة الذي أكدته المكتشفات الأثرية بحوالي /٧٠,٠٠٠/ سنة قبل الميلاد. وفي هذه المنطقة تتالت الأقوام من بابلية وآشورية. وكان آخرها في مرحلة ما قبل الميلاد الكنعانية التي أسست حضارة جد متقدمة بالمقياس الحضاري لأقوام المنطقة.

المداخلة الرابعة كانت للباحث الدكتور ميشيل مقدسي حول (مملكة قطنا) في حمص. هذه المملكة التي أثبتت الحفريات الأثرية، أنها ومنذ العصر الحجري وحتى الآن مازالت تتمتع بأنها المعبر الأهم في كل الاتجاهات تجاريًا وثقافيًا. كما أشار إلى الدور الذي لعبته هذه المملكة تاريخيًا وبخاصة في مرحلة الحكم الروماني للمنطقة باعتبارها فعالية عربية سورية ضمن حقبة الحضارة اليونانية الرومانية.

❖ ❖ ❖

ندوة القضايا العربية ورياح المتغيرات

أدار الندوة الدكتورة إنصاف حمد رئيسة تحرير مجلة المعرفة، وأستاذة فلسفة المنطق وابستمولوجيا العلوم بكلية الآداب، جامعة دمشق. قدمت الدكتورة للمحاضر بالتنويه بأعماله ومؤلفاته ودوره في الصحافة العربية والعالمية. والموضوعات الإشكالية والهامة التي أثارها في ما كتبه ونشره، وانشغاله بالقضايا القومية الكبرى، وشغله عليها

أما المحاضر فهو الأستاذ الأديب والصحفي نجيب الريس.

استهل المحاضر مداخلته بالتأكيد على أن عملية استشراف آفاق المستقبل العربي لاتحتاج إلى عقل تآمري، بقدر ما تحتاج إلى الإدراك بأن هناك سيناريوهات تعدها مؤسسات يعمل فيها خبراء ومتخصصون، تعتبر علم التخطيط السياسي لدراسة واقع الدولة؛ أو البلد من أولوياتها، فتوضع الخطط والخطط البديلة تحسبًا لأي احتمال تحاول التوفيق بين الممكن والمستحيل ومع أن العرب يعتبرونها مؤامرة فلا بد من الاعتراف بأن التغيرات في السياسة العربية لاترتبط بمراكز الأبحاث هذه بقدر ما ترتبط بالموقف القومي العربي.

هناك ثلاث محطات رئيسة في تاريخ العرب السياسي:

١- الثاني من تشرين الثاني /١٩١٧/ وعد بلفور.

٢- الثاني من آب /١٩٩٠م/ غزو العراق للكويت.

٣- ٢٠ آذار /٢٠٠٣/ بدء حرب الولايات المتحدة وبريطانيا على العراق.

ثم أضاف قائلاً: أيّ تصور مستقبلي للعالم العربي لابد أن يبدأ من كانون الثاني

لعام /١٩٩١/ من حرب الخليج لأن العلاقات السياسية يديرها بشر لذلك يحصل سوء التفاهم. سياسة العالم الغربي أن لاتدوم الدولة كثيراً. بل يجب العمل على تغيير ذلك، تبديل هذه الدول، تبديل حدودها من جديد. ليس هناك قرار دولي لإعادة رسم حدود الدولة العربية. واقع العالم اليوم يؤكد أنه لم تعد هناك دول صغيرة مستقلة. بل هي دول عاجزة دون حماية خارجية كما في دول الخليج مثلاً. الوجود العسكري الأمريكي سيبقى في بلادنا لأربعين سنة، وهي المدة التي قضتها الولايات المتحدة الأمريكية في أوروبا بعد الحرب العالمية الثانية.

من الأسباب الأخرى الخفية للاستعمار الجديد هو الإمساك بقضية النفط، وليس حكام هذه البلاد، وإعلان السعر الذي تريده لا الذي يريده العرب. قبل مايزيد عن نصف قرن بدأ العرب يتحدثون في القومية العربية، وكانت الديمقراطية أحد خطواتها. ولكن، تم تحييد الديموقراطية بعد الوحدة. فلا الوحدة العربية تحققت ولا الديموقراطية. إن أيّ عمل يريد التغيير يحتاج إلى ثقافة جديدة، ودون ذلك هو عمل عبثي. يحتاج إلى أفق تاريخي، إلى تدوير السلطة تحت شعار الديمقراطية، أي المشاركة في صنع القرار السياسي. سيبقى موضوع الديمقراطية يتيماً لا مرجعية ولا جماهير تسانده. من دون صحافة حرة وطنية حقيقية يحميها قانون صحفي عقلي حر. لأن العرب لايملكون حتى الآن إدارة لجر الصراعات، فإنها تصيبهم في الحروب القبلية الوافدة قائمًا، والتناحرات بين الدول العربية قائمة.

❖ ❖ ❖

ندوة إشكاليات النهضة العربية اليوم

- أدار الندوة د.سمير حسن واستهلها بمداخله حول ضرورة طرح الأسئلة حول إشكاليات النهضة، انطلاقًا من الوعي بالتأخر، والحاجة إلى التقدم وإعادة النظر في الإجابات المطروحة حول سبل النهوض سواء التي انطلقت من مسألة التوفيق بين التراث والعصر، أو تلك التي دعت إلى القطيعة مع الماضي والنهوض بناء على النموذج الأوروبي، أو الإجابة التي تبنت القطيعة مع الحاضر والعودة إلى السلف الصالح والماضي التليد. وإعادة النظر هذه يجب أن تبدأ من طرح السؤال عن سبب الإخفاق بتحقيق النهضة، والابتعاد عن توزيع أسباب الفشل على عوامل خارجية، وأن تحاول الإجابة على سؤال ما العمل الآن؟

وقد تمحورت مداخلة د.رضوان السيد المعنونة بـ «مشكلات الفكر العربي المعاصر: تأملات في رؤية العالم» حول رؤى المثقفين العرب المعاصرين ومناهجهم المختلفة في النظر إلى الوضعية العربية ومقولة الاختلاف والتعدد، أو الذات في مواجهة الآخر، تطرق فيها إلى الأدوات التي استخدمها المفكرون للتعبير عن مضامينهم

ودورهم سواء كانوا من التيار القومي أو التيار الماركسي أو التيار الإسلامي والتي اعتبرها تيارات ذات بعد إيديولوجي اشتركت جميعها في السخط وعدم الرضا تجاه مايجري من تغيرات نتيجة لعدم اتفاقها وتصوراتهم الأولية لعالم المثال أو الإطار المرجعي الذي ينطلقون منه. وخلص إلى أن أيًا من هذه التيارات لاتقول جديدًا أو تطرح بدائل للخروج من المأزق في العلاقة مع العالم. بينما يطل الموضوع الداخلي الوحيد: الدعوة للديمقراطيه شديد التفلت لانهماك المثقفين بالتمايز عن الديمقراطية «المطلوبه» أمريكيًا أو الخوف على هذه الديمقراطيه من الفريق الآخر.. منتهيًا إلى المطالبة بالإصلاح السياسي كبداية لكل إصلاح، لتعود به سائر الفئات الاجتماعية للمشاركة في صنع حياتها ومستقبلها، وليقوم من جديد دور المثقف معتمدًا على دعامتيه الأساسيتين: المعرفة والحرية.

- أما الدكتور طيب تيزيني فقد بدأ مشاركته بالتنويه إلى المرحلة الجديدة التي نعيشها لم تعد تسمح بالنظر إلى قضايا النهضة كما كنا ننظر إليها، فمسوغات النهوض والتنوير أصبحت تفرض نفسها انطلاقًا من الإشكالية الأساسية «تفوق الآخر وتخلفنا» ومن أن إخفاق مشاريع النهضة ماكان من الداخل بقدر ماكان من الخارج دون إغفال أن الداخل يملي على الخارج كيفية الفعل، وعرج د.طيب على أن المثقفين بتياراتهم الأربعة: القومي والماركسي والأصولي والليبرالي لم يستطيعوا تحقيق مشروع النهضة، بسبب تساقط الفئات الوسطى الحاملة لهذا المشروع ومنطلقًا من مقولة أن الاستبداد السياسي يؤسس للهزائم، لأنه يتعب حراك المجتمع سياسيًا ويغتال قوى الحياة فيه، ويفسح المجال لبروز فكر أصولي لايمثل الحالة الإسلامية، بل إحدى إمكانياتها المتعددة.. حيث تم استخدام هذا الفكر كفزاعة تشهرها النظم في وجه التيارات السياسية ضمن معادلة منع هذا التيار من الوصول إلى السلطة، لأنه سيسقط عندئذ ومنع استئصاله كي يبقى موظفًا كفزاعة...

ويطرح د.طيب الحل بإعادة البناء في الداخل عبر الديمقراطية، وذلك للحفاظ على بقائنا في التاريخ في ظل سعي العولمة لإزاحة كل شيء تحطيم الهويات.

وانطلق الدكتور ماهر الشريف في مداخلته من سؤال محوري لماذا يستهدفوننا وينجحون في ذلك؛ فإذا ما كانت الإجابة على الشق الأول معروفة: بسبب النفط والموقع و«إسرائيل»، فإن الإجابة على الشق الثاني بأنهم ينجحون ليس لكونهم عليلي القدرة بل لوجود نقاط ضعف فينا.

وانطلاقًا من هذه الرؤية حاول د.الشريف استعراض نقاط الضعف هذه في مجتمعنا التقليدي وبنى التحديث الفوقية التي لم تنفذ إلى أعماق المجتمع، وكذلك في تولي الاستقلال البرجوازية التي لم تذهب بعيدًا في مشروع التحديث لاهتمامها أولاً وأخيرًا بمصالحها فقط،

وكذلك في بقاء معظم المثقفين أسرى ثنائيات مزيفة شلت قدراتهم كالأصالة والمعاصرة التراث والحداثة... إلخ وطرح الصوره للحل في إعادة إحياء العلمانية والديمقراطية والوحدة والتي تؤسس بنظره لمشروع نهوض عربي يتجاوز عثرات الراهن، ويعيد الاعتبار إلى العقل والحرية والمواطنة.

❖ ❖ ❖

محاضرة: من مستلزمات النهوض القومي في زمن هجوم العولمة.

أدار المحاضرة الدكتورة إنصا ف حمد رئيسة تحرير مجلة المعرفة وأستاذة فلسفة المنطق وأبستمولوجيا العلوم بكلية الآداب، جامعة دمشق. قدمت الدكتورة إنصاف حمد للمحاضر وللمحاضرة بالقول، إن الأمة العربية كانت وعلى الدوام لإثبات وجود حق ملزمةً بالعمل على« استنهاض وجودها القومي العربي، وبخاصة في حقبة مابعد الاستعمار الكولونيالي ونوهت إلى أهمية المحاضرة التي تنفرد بالبحث في المنهج، كأحد مستلزمات النهوض العربي.

استهل المحاضر الدكتور وجيه فانوس (لبنان) محاضرته بالإشارة: ثمة واقع معاصر لن تنفع مكابرة في نفيه أو الالتفاف على حقيقته، إنه واقع التغير السريع الذي يجتاح مجالات العيش في هذا العالم، إلى درجة يكاد ينتفي معها ماتعود الناس على اعتباره ثباتًا أساسيًا في السياسة أو الاقتصاد أو الاجتماع، بل حتى في الفكر والثقافة. وثمة تحد ينهض في هذا المجال أمام كل عربي يعيش زمن عهر الغصب الصهيوني للأرض العربية وخيراتها ومستقبلها: إنه التحدي المفروض على الانتماء والهوية والمحافظة على الوجود. بناء على ذلك يمكن النظر إلى سيرة الحياة العربية من خلال أربع محطات أساسية: الحكم العثماني، الانتداب الغربي والحرب العالمية الثانية، مابعد الحرب العالمية الثانية وحتى انهيار الاتحاد السوفييتي، مابعد انهيار الاتحاد السوفييتي، وبدء فرض سياسة القطب الواحد.

ثم ختم المحاضر حديثه بالقول: النهوض العربي ضرورة لمستقبل ناس العروبة وأهلها وأرضها. ولعل هذا النهوض لن يتحقق عبر تكرار التجارب المفجعة التي مرّ بها عرب المئة سنة التي مضت. بل يجب النظر إلى النهوض العربي من منظور المنهج التفاعلي الشبكي الذي يرى في العرب وجودًا جزئيًا في الكل العالمي، يفعل فعله فيه، يؤثر ويتأثر.

❖ ❖ ❖

٢٢١

متابعات

بانوراما الثقافة العالمية

ترجمة وإعداد: كمال فوزي الشرابي ❊

آداب

❊❊ المخرج المسرحي والسينمائي البريطاني
بتر بروك PETER BROOK، حوار معه:
«المسرح شيء حي يروى للأحياء».

بطاقة

ولد بيتر بروك في لندن عام ١٩٢٥. (١) أهم إخراجاته للمسرح: الملك لير (لندن ١٩٦٢)؛ (تيمون الأثيني) (المسرح الهزلي للشمال، باريس، ١٩٧٤)، منطق الطير لفريد الدين العطار (١٩٧٩)، بستان الكرز لتشيخوف (١٩٨١)، المها بهاراتا (١٩٨٥)، الرجل الذي (١٩٩٣)، أنا ظاهرة (١٩٩٨)، هاملت (٢٠٠٠).

(❊) كمال فوزي الشرابي: باحث وشاعر ومترجم من سورية. عضو في اتحاد الكتاب العرب. رئيس تحرير مجلة (القيثارة) للشعر والفنون الجميلة.

(٢) إخراجاته في المسرحية المغناة أو الأوبرا: بوريس غودونوف (١٩٤٥)، فاجعة كارمن (١٩٨١)، دون جوان أوجيوفاني (١٩٩٨).

(٣) إخراجاته في الأفلام: أوبرا الصعاليك (١٩٥٣)، (موديراتو كانتابيليه (١٩٥٩)، سيد الذئاب (١٩٦٣)، مارا /ساد (١٩٦٧)، الملك لير (١٩٦٩)، لقاءات مع أشخاص معتبرين (١٩٧٦ - ١٩٧٧)، المهابهاراتا (١٩٩٠)، فاجعة هاملت (٢٠٠١).

(٤) كتبه: الفضاء الفارغ (منشورات سوي، ١٩٦٨)، نقاط وقف (سوي، ١٩٨٧)، الشيطان هو الضجر (منشورات أكت سود، ١٩٩١)، مع شكسبير (أكت سود، ١٩٩٨)

(٥) - ما يعرض له حاليًا في المسرح الهزلي للشمال: فاجعة هاملت (بالفرنسية). في مسرح: البدلة.

(نسيان الزمن)، كتابه الجديد:

مخرج بريطاني يعيش في فرنسا، مخترع (المسرح الهزلي للشمال) بباريس، يقدم لنا بيتر بروك ذكرياته في كتاب صدر مؤخرًا تحت عنوان (نسيان الزمن). ولا يتمثل في كتابه كل شيء مادام الزمن قد اختفى! والواقع أن مؤلف (الدراسة الأساسية (الفضاء الفارغ) يقلل هروبه من الزمن أكثر مما يروي لنا هذا الزمن.

لا حكايات هنا بل صور قليلة،أناس قابلهم المؤلف، وبخاصة مخطط لخط سيرفكري: كيف يجد طالب قليل الاجتهاد من أوكسفورد تدريجًا في نفسه وفي الحضارات الأوروبية الخط الفني الذي سيسقط الصور التقليدية ويجلب حرية التمثيل والإخراج وقد بنيت على حكمة لا تخلو من الغطرسة.

راعى بروك أيضًا ما سبق أن قاله في كتب أخرى. وهكذا فإنه لا يوقف على شكسبير إلاّ عددًا قليلاً من الصفحات، علمًا بأنه مؤلفه المفضل وقد أخرج له بعض مسرحياته على مدى حياته. إن كتابه الذي يعرف بـ (الفضاء الفارغ) لا يعالج إلا قليلاً التضمينات السياسية لمسرحه، كما أنه لا يعالج مايشمى تدخلاً في أي بلد من بلدان العالم. وعلى هذا أتى كتابه الأخير أصغر حجمًا من سابقيه.

إنها المقالات ودراسات كتبها خلال أربعين عامًا. غير أن بيتر بروك لا يتقدم إلى القارئ بمقاطع أو من خلف أقنعة، إنه يبحث أمام القارئ عن ديمومته وتطوره. فهذا الأب ذو الأصل الروسي قد رسم لنا صورة مهندس يوزع أفكارًا و نصائح لاتحصى ويجذبنا إليه.

هل ولد مسرح بيتر بروك من معاشرة المسرح أو من ميول تقع خلفه؟ فالطفل لديه كان يحب مسرح العرائس، وبدأ يهتم

بالسينما أكثر من اهتمامه بالمسرح، وسرعان ما أصبح مخرجًا ووسع ممارسته ونظريته باستقائه من مصادر أخرى غير الفن المسرحي.

تعتبر الموسيقا أساسية ومركزية لمرافقة أعماله. ويحيي بحرارة أستاذته مدام بييك BIECK التي علمته العزف على البيانو. يقول: أعـرف الآن أن هذه الدروس في الموسيقا كانت وحدها أكاديميتي في المسرح.. أتاحت السيدة بييك أن أرى ما يمكن أن يكون معلم بالمعنى الحقيقي للمعلم. علمتني أن أكتشف أن جميع الفنون تحكمها ذات المبادئ، وأن اقترابي من الموسيقا قد فتح لي طريق المسرح كما فتح لي طريق الحياة».

بهذه الحماسة ذاتها اقترب من أعمال قائد الأوركسترا الإيطالي العالمي أرتورو توسكانيني (١٨٦٧ - ١٩٥٧) فحضر إحدى حفلاته الأخيرة وأعجب بحضوره القادر المؤثر. وكان قد حلم وهو طفل بأن يصبح قائد أوركسترا. هذا التوسكانيني الرائع لم يكن يشبه المايستروات العاديين. وهكذا أراد بروك أن يفعل مثله، أي أن يصغي أكثر مما يقود. لكنه لم ينجح. وكتب: «لا يمكن الوصول إلى البساطة بسهولة. إنها لتوجد في نهاية السيرورة الدينامية التي تضم في الوقت ذاته الإفراط والاستسلام التدريجي للإفراط. وبين لي توسكانيني أن أي إنسان لايمكنه أن يقلد تمامًا مسيرة إنسان آخر. فهناك بعض التجارب التي يجب أن تعاد إعاشتها من قبل الفرد، ومن الخطر بمجرد إعجاب في غير موضعه أن يقفز المرء قفزة واحدة كي يرتفع إلى مستوى أعلى.

أما فيما يتعلق ببقية الثقافات فإن بروك أكثر ما يلتقيها عن طريق المسرح والكتب بل عن طريق تنقلاته في إفريقيا والشرق الأدنى وآسيا. ويعتبر السفر أحد أسياد كلماته وأفكاره. ويرى لديه حاجة دائمة تبين له أنه لن يجدها بباريس ولا بلندن. إن السفر لا المسرح هو الذي يقدم له العبور المقنع نحو عالم آخر.

هذا الترحال الدائم مع ممثليه أو مع بعض مؤلفيه المفضلين - جان - كلود كاربير وماري هيلين إستيين - كان أساسيًا بالنسبة إليه. جعله يشعر بأنه يقوم بكتابة مهاباراتا خاصة به أو يقوم بأسلوب من اللعب هو في الوقت ذاته طريقة للاتصال بالفضاء والاتصال بالجمهور.

هذا الكتاب متوسط القامة لكنه شديد الغنى يصور فيه بروك، على الرغم من كل شيء، بعض معاصريه: الممثلة جان مورو، بعض مديرات وبعض مؤلفي المسرح الباريسي، بعض النجوم الإنكليز كلورنس أوليفييه الذي كان يضع العصيّ في عجلات المخرج الفاشي قبل أن يتفاهم معه بعد عمل مشترك.. لكن المسيرة من غور

دیاییف إلى الشعراء والمغنين الأفارقة إنما هي مسيرة كاتب عالمي بلا حداثة، يذهب ليسأل كل آباء الهول في كوكبنا لكي يحسن حلّ ألغازهم.

مقدمة الحوار

ثوَّر بيتر بروك المسرح العالمي بتفكيك عقده، كل شيء أصبح في بساطة عمياء - بحسب التعبير الفرنسي - ولكن، لما يقول بروك نفسه: «لا نصل إلى البساطة بسهولة». بيتر بروك هو أحد كبار المخرجين المسرحيين في العالم، وهو أيضًا كاتب ومخرج سينمائي. منذ بداياته كان يحلم بالسينما أكثر مما يحلم بالمسرح. وعلى خشبة المسرح الضيقة - التي أعطاها اسم المساحة الفارغة أو الفضاء الفارغ - بدا له أنه سيكون أكثر هديرًا أو تألقًا على رأس فريقه وقد أطلق عليه اسم «المركز العالمي للبحوث المسرحية».

منذ ١٩٧٤ أحيى بباريس (المسرح الهزلي للشمال) وهو مسرح عتيق عفَّى عليه الزمن فأصبح شبه مهدوم. إلا أنه بفضل بروك أصبح مركزًا شكسبيريًا منذ مسرحية (تيمون الأثيني) ومسرحية (هاملت) التي تعرض عليه حاليًا كما مرَّ معنا.

بالإضافة إلى مؤلفه الأساسي (الفضاء الفارغ) جمع في كتاب عنوانه (نقاط وقف) شهادات حول عمله ولقاءاته في نصوص هي في الأغلب نصوص قصيرة. لكنه في كتابه الجديد (نسيان الزمن) يرسم لنا كل خط سيره الفكري والفني.

الحوار

س - ما تصورناك تكتب سيرة ذاتية «اتباعية». والواقع أن (نسيان الزمن) ليس فيه ديمومة تقليدية. متى قررت أن تكتب هذا الكتاب وبحسب أي منظور؟

ج - ما أردت قط أن أكتب سيرة ذاتية! ولا أن أدوِّن بخاصة وقائع ما فعلته في المسرح! منذ زمن بعيد خطرت لي فكرة جمع بعض الصور: الصورة التي تمثلني في مطلع الكتاب مثلاً، وأنا أمسك بورقة بينما أنا الجندي عليَّ في أثناء الحرب أن أعبر نهرًا على جذع شجرة، وأقول عنه إنه يعبر عن نزاع أساسي: «متى يجب على المرء أن يتمسك باعتقاد، ومتى يجب عليه أن يتحرر منه فيطلقه؟». نوع من أنواع سلاسل الصور الضوئية يتلخص مجموعها في عدة صور، في حركة، كما في المسرح. فكرت في كتاب صغير لا بنية تسلسلية تاريخية. وأصرت الناشرة الأمريكية كورنيليا بيسي على أن تطلب مني، وقد نشرت بقية كتبي، ذكريات عن حياتي فأعدت تركيب الماضي سنة بعد أخرى. لكني بدأت بالانطلاق من هذه الصور. لم أكتب سردًا ذاتيًا بل اتبعت اتجاهًا معينًا. البحث عن الخيط الذي قاد حياتي.

وتطرقت إلى مظاهر غير متماسكة من رحلتي في مختلف المراحل وهذا أدى إلى نتيجة. لماذا الرحلات؟ لماذا المسرح؟ لماذا اللقاءات؟ حتى الأسئلة الحميمة تشكل قسمًا من كل. لا يكون العمل على الإطلاق بحثًا شديد التقشف وفي خط مستقيم. أردت أن أعطي انعكاسًا عن أذواق مختلفة. طبقت المبدأ ذاته كما في المسرح. نجمع في المسرح أدوات كثيرة ثم نستبعد منها مالا فائدة منه.

- مع أن عروضك تتغير بحسب المعطيات التي تظهر فإن التعبير الفرنسي عنها يتطابق تمامًا مع التعبير الإنكليزي.

- خلال عمل طويل حول اللغة الفرنسية مع ميشلين روزان غيّرنا وحذفنا الكثير من المصطلحات والكلمات. تركنا النص المترجم مطابقًا تمامًا للنص الأصلي. في الإنكليزية عنوان الكتاب هو أو يعني «خيوط الزمن». بحثنا طويلاً عن بديل ثم قد رأينا على (نسيان الزمن). حرصت على أن أبقي كلمة «زمن» لأربط بهذا المؤلَّف مؤلفي الآخر (فضاء الفراغ).

- قلت إنك لا تريد أن تصور أشياء مغرقة في الحميمية لكنك تحدثت مع ذلك عن حب أول يتصف بالتماسة.

- ترعبني صفاقة بعض الصحفيين، والصحافة في انكلترا من وجهة النظر هذه هي أسوأ مما هي في بقية البلدان. أن يروي لنا الصحفيون أن آنيشتاين أو فرويد كانت لهما علاقات غرامية مع خادمتيهما أمر ينم عن البلاهة والحقارة وعدم الجدوى. الشيء الوحيد المهم هو خصوصية كل إنسان. حكايات الفضائح معروفة لدى الجميع. المبدأ الأساسي: ما نفع هذا؟ كل هذا مبتذل وسوقي، إلا بالنسبة إلى كازانوفا أو دون جوان اللذين تعتبر مغامراتهما الغرامية في رأيي فوق الوسط! أتحدث عن الحب الأول لأنه مرتبط بالموضوع المركزي، مرتبط ببحوثي. لم أستطع إلا أن أشير إلى الإنسانة التي أتحدث عنها في الطريق إلى اكتشاف حقائق أخرى. عرّفتني هذه الإنسانة إلى جين هيب، أمريكية من لندن، كانت تعرف غوردياييف وتتوب عنه في تعليمه الخارق. هذا كل شيء!

- كنت طالبًا في جامعة أكسفورد وطردت منها لأنك لم تكن تفكر إلا في صنع أفلام. هل تكوين أوكسفورد - وهو تكوين تقليدي - له أهمية في خط سيرك الشخصي؟

- تأثرت كثيرًا بهذا التكوين. نعم لقد طردت من أوكسفورد لكن المسؤولين لم يلبثوا أن طلبوا مني أن أصبح «رفيقًا» في الكلية وأن أشكل قسمًا من المؤسسة - الأمر الذي يعطيني الحق في أن أحصل على غرفة خاصة وأن أتناول طعامي مع

المدرسين! ذهبت إلى هناك مرة أو مرتين وأحلم بأن أعود لأمارس الكتابة. ما تركته أوكسفورد في نفسي هو نوع من أنواع الصلة بالجمال وعراقة الأبنية القديمة والأطلال. لي مع التقاليد علاقة مضاعفة: أكره التقاليد المشوهة التي لا أكن لها أي احترام، أحب الصلات بالماضي التي من شأنها أن تضيء الحاضر. لم يؤثر بي مبدأ التربية العليا. إن لأوكسفورد لجمالاً وتأثيراً في منتهى الخصوصية. تشعر بأن فيها مجتمعًا له نكهة القرون الوسطى، كما في مسلسلات هاري بوتر HARRY POTTER للأطفال، فهي ذات ابتداعية منرقة في إنكليزيتها!.

- أردت أن تحقق أفلامًا. صنعت منها عشرة لكنك أوقفت نشاطك ووقتك على المسرح. هل أنت راضٍ عن مكان السينما في حياتك؟

- كلا، وإني لأشعر بحنين حقيقي. أردت أن أحقق المزيد الأفلام. لكن كان يوجد على الدوام عوائق. منذ أربع سنوات بدأنا العمل في مشروع فيلم كان يجب أن يسمى (أنا ظاهرة). بعد شهر من التصوير لم يجد المنتج آخر مبلغ من التمويل ينهي العمل. رفضنا الفيلم ومع ماري - هيلين إستيين - المشتركة معي في كتابة السيناريو - وضعنا مشروع مسرحية بديلة عن هذا الفيلم مثلناها على مسرحنا، المسرح الهزلي للشمال، ثم طفنا بها ومثلناها في بعض البلدان. لم يغرني قط في حياتي الموضوع التجاري. تلك هي حال جميع أفلامي: الوقت اللازم لإيجاد المال اللازم. ولكل مشروع من مشاريعي كان الإنتاج يتطلب مني مدة سنتين.

لم أمتنع قط عن صنع أفلام لكني أعتقد أن لديَّ موهبة أصحُّ مع المسرح. في الخمسينيات كان عدد المخرجين قليلاً جداً. ولكن منذ خمسين سنة غرقت السينما بعشرات من الأشخاص الموهوبين جداً. ليست الموهبة هي التي تنقص بل المال. وفي المسرح، لأسباب غامضة، لا يوجد كثير من المخرجين الجيدين. وفي المسرحية الغنائية - الأوبرا - يقل العدد أيضاً.

- كيف تنظر اليوم إلى الفتى بيتر بروك الذي تتمثله بصراحة وحيادية يقطع المراحل وهو في عنفوان غطرسته وثقته بنفسه؟

- الانحناء عليه وعلى ماضيه يهبني بسمة! صحيح أنني كنت غير متسامح، وأنه كانت لديَّ هذه الثقة وهذا اليقين اللذان ساعداني باعتبارهما سمحا لي فيما بعد أن أعيد النظر في كثير من الأشياء. لم أكن قد تلقيت أقل تحضير نظري على أن المناخ الإنكليزي للعصر كان مضاداً للثقافة. رجال المسرح العظام في ذلك العهد لم

يكونوا يتحدثون قط عن المسرح. وكان لورنس أوليڤييه وجون غيلغود GIELGUD يسخران من المسائل العميقة. يمزحان ويهزآن مع محادثات من هذا النوع: ما ترانا سنأكل بعد التمثيلية؟! كان من المستحيل تبادل الأفكار كان من غير الاحتشام التحدث عن المسرح. وما كنت أراه كان يرهقني كثيرًا كان يجذبني شكل المسرح ونشاطه كما تجذب الرسام ألوان لوحة يرسمها أو الموسيقار ألحان مقطوعة يؤلفها. وفي الوقت ذاته كان المسرح رديئًا! لطالما فكرت في غياب الحيوية عنه. في لندن لم يكونوا يتحدثون عن مسارح الشارع الكبير BOULEVARD «البولڤار» ذلك أن الويست أند كان كله شارعًا كبيرًا. كان المسرح في انكلترا يكاد يلفظ أنفاسه الأخيرة. وكان من الطبيعي أن أسعى إلى تغيير هذه الصورة. كان الوضع يشابه وضع «الموجة الجديدة» بفرنسا بالنسبة إلى السينما: المخرجون الشباب يعملون في أفلام بلا حقيقة إنسانية. وانتهى بي المطاف أن عدت إلى باريس. ففي مسارحها الصغيرة يفعل المخرج ما يحلو له من دون التعرض إلى مصاعب مالية وكان ذلك أفضل من مجابهة الأسلوب الأمريكي في نيويورك حيث أقل تحرك لأية مسرحية يكلف مبلغًا هائلاً وحيث المنتجون كانوا في حالة رعب دائم.

- تستذكر بعض الشخصيات من الذين نعرف أنهم ليسوا أصدقاء لك، برتولد بريخت وصموئيل بيكيت بشكل خاص. كان يجب أن تذكر أسماء آخرين، سلفادور دالي، مديرات مسرح باريس كماري بيل وسيمون بريو أوجان جينيه ومرغريت دوراس. كيف استطعت لقاء بيكيت أنت في مطلع شبابك وهو في أوج مجده؟

- عرفت بريخت ببرلين في العام ١٩٥١. كنت أقدم (قياس لقاء قياس) مع الفرقة الملكية لمسرح شكسبير في ستراتفورد، وذلك في إحدى مدن ألمانيا. بريخت كان هنالك حاضرًا في الوقت ذاته ومختفيًا بسبب الاحتلال العسكري. بقينا صديقين ثم رأى أحدنا الآخر عدة مرات. شيء ما كان يسحرني فيه، إلا أني بقيت بعيدًا عن جوه الثقافي! في انكلترا الميل إلى اليسار يؤدي إلى وضع حساس، كل محاولات الشيوعيين والاشتراكيين تتأتى من شخصيات تحركها عاطفة المشاركة الاشتراكية وفكرة الصراع ضد الظلم. في بقية أوروبا هناك اهتمام كبير للسيرورة الثقافية، للتحليل السياسي. في انكلترا بدلاً من النقاش في الماركسية يعمدون إلى إظهار مشاهد الفقر على طريقة جورج أورويل. اكتشفت لدى بريخت رؤيا جذرية لإنسانية عظمى ممكنة كان يحول رؤياه إلى نظرية لم أكن بها مقتنعًا.

حين كان بريخت يعمد إلى إعادة عرض مسرحياته كان يلجأ إلى مساعدين أحدهما بريختي والآخر عملي، وحين كان يتدخل الأول ليقول له: «لكن هذا يناقض ما كتبته»، كان بريخت يصرخ، ويختار الحل المناقض لتأكيداته النظرية.

في هذا الكتاب لا أتحدث عن جميع اللقاءات التي قمت بها كلقائي مثلاً بغوردون كريغ الذي انسحب في أثناء الحرب الأخيرة إلى فرنسا وتوقف عن أن يحلم بالإخراجات الكبرى (في الواقع لم يحقق إلا القليل منها). رأيته في المثوى (البانسيون) العائلي حيث كان يعيش في وسط فرنسا. كنت مع زوجتي ناتاشا. طرقنا الباب وسألنا عنه ونحن متأكدان أنه سيطردنا. هُرع بالقدوم على الفور. كان في الثمانين من عمره ويعتمر قبعة كبيرة. قال لي: «أيها الشاب، لماذا انتظرت كل هذا الوقت لكي تأتي وتراني؟». وهو في المنفى كان يقرأ ما يأتي من انكلترا ويعرف كل ما يجري في بلاده.

- ما هي علاقتك بالأدب بالضبط؟ نراك فتيًا تحلم باقتباس فيلم من كتاب لورنس شتيرن، ثم بشكل موازٍ للنصوص المسرحية تهتم بالأخرى بكتب غوردياييف، بمؤلفات البحث في علم الأعصاب أو بالميثولوجيات الكبرى.

- حين كنت طالبًا كنت أقرأ كثيرًا، ولم أكن أفعل شيئًا سوى القراءة. كنت أعشق قراءة التمثيليات وبخاصة التمثيليات باللغة الألمانية: غوته، ليسنغ، غريل بارزر. والتهمت الأدب الفرنسي من رابليه إلى مارسيل بروست. ولكن منذ أن بدأت أعمل في المسرح والسينما تعلقت بالنصوص في مسها الموضوعات التي أعالجها، على ألاَّ أقرأ سوى رواية جاسوسية في أثناء العطلة.

خلال عملي الطويل بـ (المهابهاراتا) قرأت عددًا هائلاً من الكتب عن الهند. وحين عملنا مسرحيتنا عن الدماغ قرأت كتبًا تبحث في علم الأعصاب. كل ذلك لا يترك لي سوى القليل من الوقت لقراءة أي شيء آخر. على أني أحب أن أعاود قراءة مارسيل بروست. مع جان كلود كارييير وماري هيلين إستيين كتبت سيناريو لـ حب من جانب صوان) تطلب منا الكثير من الجهد. لم يتوصل المنتج إلى جمع المال الكافي. حين عثر عليه كنا قد انتقلنا إلى إخراج (المهابهاراتا). ولقد توقفنا نهائيًا عن إنتاج الفيلم المذكور.

- لكن لديك طموح كاتب. تشير إلى رواية لك رفضها الناشرون.

- كتبت عدة مسرحيات للإذاعة والتلفاز. أما الرواية فقد أعطيتها للروائي الكبير غراهام غرين لقراءتها، وهو صديق لي كبير. قال لي: «ما تهمني هي الكتابة

بالدرجة الأولى. هذه الرواية مكتوبة بشكل رديء». فيما بعد نشرت عدة نصوص على شكل دراسات أو مقالات ومنها (الفضاء الفارغ). أحب أن أكتب ولكن فيما يتعلق بالخيال ويمنح الشخصيات حياة، حاولت وأعتقد بأنني لست موهوبًا.

- بدأت عملك، كمخرج، بأعمال شكسبير وبأنواع متعددة من المسرحيات، لكنك قلما اقتربت من الفاجعة القديمة.

- بلى. كثيرًا ما عالجت المسرح القديم حين كان فريقنا يقطن في باريس. أردت أن أتعمق في كل أنواع الفاجعة من خلال الزخم في اللهجة الأصلية للنص. عملنا عدة تجارب قادتنا إلى مسرحية (أورغاست) التي قدمناها عام ١٩٧١ في مدينة برسيبوليس. كانت الفكرة تقوم على الاحتفاظ باللهجة الإغريقية القديمة إذا ما أردنا العثور على قوة التعبير في هذه الأعمال. في فريقنا كان يوجد أندريه سربان الذي تابع هذه التجارب ثم كوّن لنفسه فريقه الخاص. في نيويورك قدم الثلاثية (ميديه / اليكترا / الطرواديات) وذلك باللغة الإغريقية القديمة، ونال نجاحًا باهرًا. كنت سعيدًا أن أرى إنسانًا آخر يتابع أبحاثنا على هذا المنوال. اليوم، يقع الاختيار على هذا الحد الأقصى من الفاجعة المؤسسة على قوة بعض الجهات.

رأيت منذ عدة سنوات (إليكترا) من إخراج ديبرا وارنر. كانت ناتاشا باري تؤدي فيها دور كليتمنستر. كان الذكاء في الإخراج يقوم على الفهم المطلق للطباع الإغريقية. كان الاتساع الفاجعي ينبثق من الذكاء المدفوع به إلى أقصى حد. وبهذه الطريقة أحال بيتر سيرس مسرحية (الهيراقليدس) إلى مسرحية سياسية حديثة من دون أن يغير فيها سطرًا واحدًا، وذلك بالاستناد إلى ترجمة أمينة وناصعة. فإذن هناك حدان: التأثر الفاجعي والذكاء في التكوين. وبينهما ما هو من باب الزينة أو الديكور- كالجوقة التي تنشد والفرقة التي ترقص والأقنعة- وكل ذلك لا يهمني.

- فكرتك عن «الفضاء الفارغ» من المساحة المحدودة للعبة اللامجدي وأخطاء الماضي، هل ألهمك إياها المسرح الإغريقي القديم؟

- كلا. بعد أن عبرت عن هاتين الكلمتين اكتشفت أنهما تتضمنان مفتاح الفلسفة البوذية والفكر الياباني.. لم أكن على اتصال بهذه العقائد. والواقع أن هاتين الكلمتين هما ثمرة تجارب معيشة، الأمر الذي ساعدني على إدراك أن المفاهيم ذاتها تتلاقى في مختلف الحضارات.

- حين نقرؤك نكتشف أنك على صلة حميمة بصموئيل بيكيت الذي أخرجت مسرحيته(أوه الأيام الجميلة!).

- مع ناتاشا، تعرفنا إليه جيدًا. كنا

نخرج معاً، نذهب لتناول العشاء. كان يحب احتساء الخمر. بيكيت الصارم لا وجود له في الحياة اليومية. كان كتلة حياة ونشاط. أردت أن أجعله يشارك في بحوثنا. قلت له «تعـال إلى المسـرح، سنـرتجل أمامك، وستستعمل ما مضى لتطوير شيء ما. وبدلاً من أن تغرق في عزلتك ستكون لديك تجربة أخرى. سُحر باقتراحنا. عدنا إلى الكلام معه لكن هذه المبادرة كانت تناقض طبيعته ككاتب. وعلى طول المدى، أصبحت فكرة إخراجه من عزلته ومن انغلاقه على ذاته حيث لا يستطيع أحد الولوج- أصبحت فكرة لا تحتمل.

- خارج كتابك، حدثنا عن إخراجك مسرحية (هملت) بالفرنسية على مسرح فرقتك بعد أن قدمتها العام الماضي بالإنكليزية.

-حزنت لأني قدمت المسرحية بالإنكليزية لفترة من الوقت قليلة. بعد أن قدمناها بالإنكليزية شعرت بضرورة إخراجها بالفرنسية، لغة المشاهدين. ولكن كيف العمل؟ بالعبور من لغة إلى أخرى أشياء كثيرة تتغير. وكان جان- كلود كاربير قد مارس هذه التجربة عندما صنعنا حول هملت مسرحية(مَنْ هناك؟). وكانت ماري- هيلين استيين على علم بالمسرحية من الداخل بفضل عملها مع الممثلين حول النص الإنكليزي. كان كلاهما يعرف سبب وجود كل كلمة وكل جملة. فاقترابهما إذن من العمل الأدبي كان صعباً جداً- كانا على صلة مباشرة بالشخصيات.

في الإنكليزية يغدو ترتيب جمل شكسبير المعقدة والغريبة بسيطاً وطبيعياً في فم ممثل جيد. ولكن جملة مغرقة في الأدب تغدو في الترجمة عائقاً للممثل، وغالباً ما يصبح أداؤه مصطنعاً. في الانكليزية يمكن أن يقرأ ممثل شكسبير كنص حديث. لايعود الكلام عتيقاً ولا أدبياً وإنما يفهم كما كان يفهم في عصر شكسبير. وتعبر الشخصيات عن الكلمات التي تتجاوب مع حالتها. ويبدو أن الجمل المعقدة والمكررة تنطلق من ذواتها. بالفرنسية الوضوح هو المهم والسبب هو جمال لغتها وقوتها. كان يجب إذن الانطلاق من فكر الشخصيات ومن أحاسيسهم. وكان هذا يمثل طريقاً طويلاً علينا أن نقطعه لتهيئة نص سريع الفهم والمباشرة.

- مسرحيتك (هاملت) هي على وجه التقريب فاجعة بلا دراما. وتؤدّى النزاعات هنا، بمغالاة أقل من المغالاة التي تؤدى بها في النص الانكليزي كما لو أنها استحالت إلى لعبة أطفال.

-عندي أن المسرح كله، حتى في أقصى الموضوعات وأعمقها، يجب أن تسنده خفة

الأداء.الأداء هو الأداء!إنه يوحي. المسرح ليس شيئًادينيًا، ليس معبدًا. إنه ليس المكان الفخم للحفلات الفخمة. الفن المسرحي مرتبط بفن الحاكي. الحكاية في البلدان التي تملك هذه التقاليد هي شكل مفرح يتيح اللمس وينمي حاسة السمع. المسرح،مهما يكن الموضوع المطروق، هو كرات ملونة يرميها بهلوانات. هذا ما شعرنا به حين ذهبنا إلى لقاء المسرح في جنوبي إفريقيا: موضوعات رهيبة عولجت بروح من المرح. المسرح شيء حي يروى للأحياء.

-بالتوازي مع(هاملت) تتناول، في مسرح آخر، (البدلة) وهي مسرحية لثلاثة مؤلفين من جنوب إفريقيا..

-هذه المسرحية أعدنا صياغتها بالفرنسية منذ أربع سنوات. كان الطلب عليها قويًا حتى أننا جعلنا توزيعها على ثلاث دفعات. في بداياتي قال لي أحد المخرجين:حين يأتيك الحظ بالنجاح فيجب أن تفتح ذراعيك له وتسعى إلى لقائه بكل جد وإخلاص.

الآن كثير من أعمالنا يأزف على النهاية. مسرحية(موت كريشنا) التي أداها موريس بنيشو إنما هي امتداد لما تعلمناه حين أدينا (المهابهاراتا). أهيئ الآن مسرحية تستند إلى رسائل تشيخوف وأولغا كنيبر KNIPPER ، وسيقوم بأداء الدورين فيها ميشيل بيكوني وناتاشا باري، وهي تزيد من امتداد عملهما المشترك في (بستان الكرز). في الوقت ذاته بدأنامشروعًا لأمد طويل هو عبارة عن أبحاث تتعلق بموضوع إفريقي، وستؤدي هذه الأبحاث إلى مسرحية سوف ننفذها في العام ٢٠٠٤ في إطار «مدينة ليل عاصمة أوروبية».

علوم

❖ وجوه علم الجمال عند بعض الفلاسفة (-الولادة الأولى لعلم الجمال:[باومغارتن [BAUMGARTEN

يعتبر علم الجمال، سواء شئنا أم أبينا، قضية ألمانية. ولا شك في أن الفن لم ينتظر الفلسفة كي ينجب نظريته الخاصة. ويرافق ممارسة الفنون الجميلة بالطبع خطاب حول مبادئها وتصنيفها (من بلين إلى كل من ده فنشي،البيرتي، دوبيلز، دوبو، باتو، ديدرو، ليسنغ...). ولم تنتظر الفلسفة ذاتها، لكي تعبر عن الفن وتأثيرات الفن، أن يبتكر مصطلح « الجمالي» في القرن الثامن عشرمن قبل شخص اسمه

باومغارتن: يكفي أن نفكر في فيدر[1] أو في مأدبة أفلاطون أو في شعرية أرسطو. ومع ذلك مما لا شك على الإطلاق أن علم الجمال، أو على الأقل فكرته، قد ولد للمرة الأولى مع كتاب (الإستطيقا أو علم الجمال) للفيلسوف الألماني باومغارتن وقد كتبه ما بين عامي ١٧٥٠ و١٧٥٨. وتشير فيه كلمة الجمال باللاتينية إلى وقائع الحس أو الإحساس. وتتعلق بشكل من المعرفة الحسية التي كان الفيلسوف الألماني لايبنتز يقول عنها بأنها «مشوشة» وأنه يجب أن ينشأ لها علم.

يقول لايبنتز: «إن علم الجمال (نظرية الفنون الليبرالية، نظرية المعرفة الدنيا، فن الفكر الجميل، فن التماثل والعقل) هو علم المعرفة الحسية». هذا العلم سيهتم إذن بالظواهر المتنوعة تنوع الإحساس والعاطفة والخيال بشكل ثانوي. وسيهتم بالمنظر السامي لغروب الشمس اهتمامه بأناقة قصيدة للشاعر اللاتيني هوراس. وسيكون هذا العلم في الوقت ذاته نظاماً متميزاً (من المنطق والميتافيزياء وعلم الأخلاق) ومستقلاً مادام ميدانه هو دائرة الحس- المحسوس- والإحساس وذلك كما يظهر هذا الإحساس ذاتياً في عاطفة الجمال، ومادام ميدانه يتميز ببنيةخاصة، بطراز خاص للاتحاد مع التمثلات. وعلى هذا لا ينتظر من علم الجمال أن يحدد عقائدياً قوانين الفن (القواعد والمعايير التي تقود ممارسته أو تلقيه)، ولا أن يقيم ببساطة بناء فلسفة الفن (هذه الفلسفة التطبيقية التي تسأل ذاتها عن المعنى الأخلاقي للأعمال الفنية أو عن كيفية وجودها وجدواها). وهو لن يختلط بتاريخ الفن الوليد [انظر وينكلمان في مؤلفه عام ١٧٦٤ (تاريخ الفن في زمن القدامى)] ولا بعلم الفن [كما فعل كل من وولفلين عام ١٩٠٠، وواربورغ وبانوفسكي]. سيكون علم الجمال قبل كل شيء نظرية الإحساس على وجه العموم، وبعبارة أخرى سيكون منطق الحسي (المحسوس). وسيكون هدفه أن يتصور أو يستجلي الفردي بكل ما لديه من غنى وتنوع، وأن يستخلص منه «الحقيقة».

ومع ذلك، إذا تحقق أن المعرفة الحسية ستخضع في نهاية المطاف لمبادئ لايمكن إخضاعها لمبادئ المعرفة النظرية أو التصويرية فهل يكون علم الجمال شيئاً آخر سوى علم يُحلم به؟ ألا يحكم عليه بأنه أخطأ غرضه أو أنه يعزي نفسه بتفسير مايدعيه نجاحًا ما، حتى أن باومغارتن، الذي لايقرؤه اليوم أحد، لم يذكر لدى الأجيال اللاحقة إلا لأنه اكتشفه. ويسطر كانط، فيما بعد، في (النقد الثالث) قسماً أول عنوانه «نقد القدرة على الحكم الجمالي، ١٧٩٠»، وينشر شيلر (رسائله حول تربية الإنسان الجمالية، ١٧٩٥)، وجان بول (الدروس التمهيدية لعلم الجمال، ١٨٠٤)، وأخيرًا يوزع هيغل، منذ عشرينيات

القرن التاسع عشر، على تلاميذه من برلين دروسه الشهيرة بعنوان (دروس في علم الجمال).

٢ - الولادة الثانية لعلم الجمال، [كانط KANT]

رأينا أن «علم الجمال» قد تلقى اسمًا بقي أن تعرض قواعده. مع كانط يشهد علم الجمال ولادة ثانية [...]و يثبت الفيلسوف الألماني في كتابه (نقد القدرة على الحكم الجمالي، ١٧٩٠) حدود المناقشات الجمالية المقبلة: الجمال الطبيعي والجمال الفني، التقليد، السمو، العبقرية، الفكر الجمالية، الرمز الخ ... ويشدد التعبير بشكل جذري على الحركة الاستقلالية الذاتية للجمال كما أتى بها باومنارتن.

كان باومغارتن يعرف الجمال بطريقة اتباعية كتمثل محسوس لكمال منطقي - وهي معرفة دنيا ومشوشة -. ومع كانط لم يعد يكفي القول إن الحكم على الجمال يجب أن يعود إلى المعرفة الحسية أكثر مما يعود إلى الغرض الجميل ذاته.

وكان يجب أيضًا الاعتراف بأن حكم الذوق ليس حكم معرفة، وأنه ليس منطقيًا جماليًا. لماذا؟ لأن الحكم ببساطة لاينفصل عن الشعور الذاتي باللذة والألم. فمعنى «جمالي» هو إذن: «أن المبدأ المحدد له لايمكن إلا أن يكون ذاتيًا» ذاتيًا لانسبيًا ولا غير عقلاني. ذلك أن التجربة الجمالية، كما تبدو من خلال الحكم الجمالي، هي في الوقت ذاته شديدة التفرد والكونية، [...].

ويدخل كانط في نقاش حول «المعنى الجمالي المشترك» مع كل من شافتوسبيري وهيوتشيسون وهيوم. على أن الابتداعية الألمانية تتمسك بخاصة بفكرة توافق لاتمكن السيطرة عليه وغير متوقع فيما يسمى اللعبة الحرة للخيال وقوة الإدراك، وهو توافق يحصل عليه بالأعجوبة العبقري الخلاق للأشكال الفنية الجديدة، ويبطله السمو حيث الخيال يجد ذاته مدفوعًا إلى حدود كفاءاته التمثيلية. وإذا كان الجمال هو التساوي مع الحس أو الإعلان عن هذا الحس في المحسوس، فإن السامي يكون في وضع شهادة محسوسة «تمثيل سلبي» لما لايمكن تصوره.

٣ - الابتداعية الألمانية

لم يكن الفريق الذي اجتمع في مدينة يينا الألمانية في حدود ١٨٨٠، حول (المجلة الأثينية) التي أصدرها مؤقتًا الأخوان شليغل، - لم يكن ينظر نظرة تقدير عالية إلى جمالية الفلاسفة. قال فردريش شليغل: «علم الجمال، بالمعنى الذي أطلق عليه والدارج في ألمانيا، هو اصطلاح يخون كما هو معروف المعنى الصحيح للشيء المدلول عليه واللغة التي تدل عليه. فلماذا

يتمسكون به؟». وحدد نوفاليس، وشليير ماخر، وتييك، وشيلنغ، والأخوان شليغل نظريًا وعمليًا علاقة جديدة بين العلم والفلسفة، وبين الأدب والنقد. ويجب أيضًا أن نضيف إلى هذه الكوكبة من الفلاسفة والأدباء كـلاً من هـو لـدرلـن وجـان بول واخيرًا غـوته، هـذا الوجه المضيء في الطليعة الابتداعية.

كان علم الجمال مؤسسًا على توزيع جذري للمحسوس وما يسهل إدراكه بحيث يوضع الفن في وضع أدنى من علم الفلسفة. وكان كانط، كما نعلم، قليل الاهتمام بأشياء الفن. يقول فردريش شليغل: «من الآن فصاعدًا كل فن يجب أن يصبح علمًا، وكل علم فنًا... وعلى الشعر والفلسفة أن يتوحدا». ويقول جان بول: «لن يكتب علم الجمال إذن إلاَّ من قبل إنسان قابل لأن يكون في الوقت ذاته شاعرًا وفيلسوفًا».

وهكذا أخلى علم الجمال المكان لفكر الفن الذي صنعته الأعمال الفنية وعكسته الفلسفة. ومجاله هو مجال قدرة خاصة بالمحسوس، هي في الوقت ذاته قدرة مختلفة عن الفكرة (كانط) وإدراكها مشوش (باومغارتن): «معرفة مشوشة» لاتكون مع ذلك معرفة قليلة، وتكون من الفكر تمامًا «فكرًا حاضرًا خارج ذاته، متماثلاً مع اللافكر» (جاك رانسيير RANCI'ERE).

٤ - الفيلسوف الألماني: [شيلنغ SCHELLING]

لم يتوانَ الفيلسوف الألماني شيلنغ عن الانفصال عن الابتداعية الألمانية بوضع صيغة خاصة به لعلم الجمال ضمن إطار كتابه (نظام المثالية التصعيدية، ١٨٠٠)، وخصوصًا في محاضراته عن الفلسفة على الطلاب من ١٨٠٢ إلى ١٨٠٥. يقول: «لكم حفظوا غيبًا (نقد القدرة على الحكم جماليًا) وعلموه وسطروه في كتاباتهم على أنه علم جمال!». كانت تجب صياغة كل شيء بدءًا من نظرية كانط حول العبقرية، ولكن بهدف تخطي كل شيء. والواقع أنه حين «تعطي الطبيعةُ الفنَّ قواعدها من خلال الفنان الخلاق، في مطابقة مسعى واع وإنتاج لاواع بطريقة يمكن أن تمس التراضي الممكن لجميع الأضداد: السلبية والإيجابية، الطبيعة والحرية، الواقع والمثالي، فإن هذا الاتحاد الأصلي عندئذ يسمى «المطلق». وفي الخلق الجمالي تنكشف القوى الفاعلة للكون وتتموضع فورًا العملية الخاصة بالفلسفة في إدعائها عناق «المطلق». ولأن الفن هو تمثل محسوس للانهائية، ولأنه يجعلنا نرى «الأبدي» في هيئته المرئية» يوجد في العلو ذاته للفلسفة، وينتج عن ذلك الانعكاس الموضوعي الأكثر كمالاً. وعلى العكس من علم الجمال وقد تم تصوره كنظرية

للمحسوس، فإنه ينتسب دومًا إلى الفن من وجهة نظر مغالى بها. فإذن إذا ما وجد علم الجمال نفسه وقد أعيد وصفه كـ «فلسفة للفن» فإن الأمر لايتعلق بـ «نظرية بسيطة للفنون الجميلة» ولابفرع بين باقي الفروع من الفلسفة (فلسفة إقليمية أو تطبيقية): إن فلسفة الفن تندمج مع الفلسفة النظرية لـ «علم الكل» تحت شكل الفن وقدرته».

٥ - الفيلسوف الألماني:

[هيغل HEGEL]

تشكل أمالي المحاضرات أو الدروس التي وزعها هيغل على طلابه في برلين من عام ١٨١٨ إلى عام ١٨٢٩ مادة كتابه (علم الجمال، ١٨٣٥)، لايكتفي هذا العمل الضخم بأن يعرض أسس فلسفة للفن. إنه يرمي إلى أن يروي لنا، من خلال عدد لايحصى من الأمثلة، قصة انتشار الأنظمة المختلفة للفن (الرمزي، الاتباعي الابتداعي). ويتقاسم هيغل مع الابتداعيين الألمان ذات الافتراض المسبق: المخطط الميتافيزيائي للتجسد. أصبحت «الكلمة» جسدًا، والفن هو تمامًا مكان هذا «التقديم المحسوس للفكرة». سيكون الجمال الفني إذن وعلى الدوام أسمى من الجمال الطبيعي لأنه التعبير الملموس «للفكر»، لوحدة الباطن والظاهر، للمثل الأعلى، للطبيعة الملموسة، ومع ذلك يوجد ماهو أكثر في «الفكرة»، وقد اعتبرت في مبدئها العام، مما يمكن أي شكل خارجي أن يعبر عنه، يشهد على ذلك بألم الفن «الابتداعي» فيما يتعلق بطريقة التسامي. هجر الآلهة العالم، واستوفى المثل الأعلى الاتباعي للجمال زمنه، فلم يكن هناك من داع لوضع الفن، كما فعل شيلنغ، على ذات المستوى مع الدين والفلسفة. لم يعد يرضي المتطلبات الروحية للبشر. ومن وجهة نظر مقصده السامي أصبح بالنسبة إلينا شيئًا من الماضي.

«نحترم الفن، نعجب به، إنما لم نعد نرى فيه شيئًا لايمكن تخطيه، أو نرى فيه البيان الحميمي للمطلق، ثم إننا نخضعه لتحليل فكرنا وذلك لابقصد إثارة يكون من شأنها خلق أعمال فنية جديدة، بل بالأحرى بهدف الاعتراف بوظيفة الفن ومكانته في جماع حياتنا» (هيغل، المدخل إلى علم الجمال). مرةً أخرى وتحت اسم علم الجمال، تقبل الفلسفة لترفع من شأن الفن.

٦ - الفيلسوف الألماني:

[آرثر شوبنهور SCHOPEN HAUER]

«ليست الفلسفة وحدها بل الفنون الجميلة أيضًا هي التي تعمل في الأساس على حل مشكلة الوجود. ذلك أنه في كل فكر، حين يمارس التأمل الحقيقي، الموضوعي تمامًا للعالم، يستيقظ ميل،

مهما يكن خفيًا أو لاواعيًا، للاستيلاء على الجوهر الحقيقي للأشياء، للحياة، للوجود [...] وهكذا فإن كل عمل فني يتشوف، والحق يقال، إلى أن يبين لنا الحياة والأشياء كما هي في واقعها، ولكن أيضًا كما لايكون بإمكان أحد أن يدركها فورًا من خلال حجاب الأحداث الموضوعية والذاتية. هذا الحجاب، الفن هو الذي يمزقه (شوبنهور، العالم كإرادة وتمثل، الجزء ٣).

«كان هيغل يفكر، في محاضراته عن علم الجمال، أن الفن إنما هو أوذيسة لفكر نفي إلى الخارج وعاد إلى ذاته، عبر المادة والأشكال المحسوسة، في حجارة كاتدرائية أو في ألوان لوحة تمثل طبيعة صامتة، قلب شوبنهور هذا القصور فجعل من الفن مكان إعادة أو تمزق للمظهر الجميل العالم كتمثل (نظام الأسباب، كثرة المخاطر والرغبات، الوسائل والنهايات).

وباستطاعة الموسيقا بخاصة أن تساوي، فيما وراء التمثل، بين العمق الذي لاعمق له والعالم المظلم وماتحت الأرضي للإرادة العارية، وقد أصبحت هذه الإرادة لامبالية، وغير ذات معنى تمامًا. لكن كل الفنون تستدعي مثل هذا التعبير بمقدار مايكون غرضها الحقيقي هو الفكرة الملموسة، التي لا يمكن الإقلال من شأنها أو تبسيطه في القصور المنطقي المجرد: ولكي نتصورها أو ندركها يجب التخلي عن كل إرادة، عن كل فردية، والارتفاع إلى مستوى الموضوع في علمه النقي» (المصدر ذاته، الجزء ٣). وسيتذكرنيتشه ذلك فيما بعد، في كتابه (ولادة الفاجعة أو التراجيديا) حين يعارض النظريات الشاحبة لـ «علماء الجمال» بلعبة القطبين الأبولوني والديونيزي للتراجيديا الأثينية في (مهدىً إلى، ريتشرد فاغنر): «انظر إلى الفن كمهمة سامية وكنشاط ميتافيزيائي لهذه الحياة». وكل علم الجمال عند الفيلسوف الفرنسي دولوز، بحسب ما أورده جاك رانصيير، يظل خاضعًا لهذه الميتافيزياء من التمثل المضاء فهل يوجد علم جمال دولوزي؟

٧- الفيلسوف الألماني،

[فردريش نيتشه NIETZCHE]

«حين نفوا عن الفن هدفه الأخلاقي وتحسينه للبشر، لم يكن المقصود أن الفن يجب ألاّ يكون إطلاقًا بلاغاية، ولاهدف، وخاليًا من المعنى،وبكلمة أن يكون الفن للفن، أو مجرد أفعى تلدغ ذيلها». - «وحري به أن يكون بلا غاية من أن يكون له هدف أخلاقي!» هكذا يتكلم العشق الصافي. ويسأل عالم النفس بالمقابل: ماشأن كل هذه الأنواع من الفنون؟ ألا تستحق المديح؟ ألا تستحق التمجيد؟ ألا تنفع في الحياة؟ ومع ذلك فإن الفن «يقوي» أو «يضعف» بعض التقديرات ...

أليس في ذلك سوى جانب إضافي أو

صدفة؟ شيء ماغريزة الفنان لاتسهم فيه أبدًا؟ أو أليس ذلك بالأحرى الوضع القائل إن الفنان يملك سلطة ...؟ هل تنجذب أعمق غريزة لدى الفنان إلى الفن أو تنجذب بالأحرى إلى معنى الفن، والحياة، إلى مثل أعلى للحياة؟ – إن الفن هو أعظم محرض للحياة:

فكيف (السبيل إلى فهمه كأنه بلا نهاية، بلا هدف، باعتباره فنًا للفن؟ (نيتشه، عشق الأصنام). كل إنتاج فني، بحسب أسلوبه، هو انتقاء، خيار، تقدير أو تفسير، والفكرة الصافية «الجميلة» للأعمال أو لحكم الذوق هي التي يجب ان تظهر لنا مشتبهًا فيها. وإن الفكرة التي أتى بها شوبنهور، والتي بموجبها يكون معنى الفن هو التخفيف من عبء الألم الذي تشعر به الإرادة وإغراؤنا بالاستسلام إلى تأمل حقيقة الأشياء إنما تدل على «إفقار للحياة» (المعرفة البهيجة). ذلك أن الفن يسهم، كالحياة ذاتها، بلعبة الظواهر و «بأكبر قدرة على الخطأ»: إنه مايمنعنا من أن نموت بتأثير الحقيقة (ولادة الفاجعة) وسواها.

٨- الفيلسوف الفرنسي:

[موريس ميرلو- بونتي
[MERLEAU-PONTY

«عندما أرى عبر كثافة الماء البلاط في أعماق بركة السباحة، لا أراه على الرغم من الماء والانعكاسات، وإنما أراه في الواقع عبرها وبوساطتها. لو لم تكن هذه التشوهات موجودة، هذه الخطوط الشاقولية من الشمس كالخطوط على جلد الحمار الوحشي، ولو لم أر خارج هذا المشهد هندسة البلاط، فمعنى ذلك يكون عندئذ أنني سأكف عن رؤيته كما هو، وأين هو، أي أبعد من أي مكان مماثل. لاأستطيع أن أقول إن الماء ذاته، وقوته الذاتية، والعنصر اللزج العاكس، موجودة في الفضاء: إنها ليست في أي مكان لكنها في البركة، إنها تسكنها، إنها تغدو مادة منها، وليست محتواة فيها. وإذا مارفعت نظري إلى منظر أشجار السرو حيث تلعب شبكة الانعكاسات، لا أستطيع أن أنكر أن الماء يزوره أيضًا أو على الأقل يبث فيه جوهره الحي الفاعل. هذا التحريك الداخلي، هذا الإشعاع للمرئي هو مايبحث عنه الرسام تحت اسماء العمق والمساحة واللون». (موريس ميرلو – بونتي في كتابيه (العين والفكر، ١٩٦٤) و (المرئي واللامرئي، ١٩٦٤).

٩- الفيلسوف الفرنسي:

[بييربورديو BOURDIEU]

كان بييربورديو ينصح قراءه وخصوصًا في كتابه (التمييز) أن يبدأوا «من قبيل المعاناة النقدية بالحاشية الأخيرة المعنوية «عناصر من أجل نقد عامي لمجموعات

النقد الصافية». ويوجد في هذه الحاشية بالواقع توضيح للفئات الاجتماعية التي لها صلة بالإدراك والتقدير وقد جندت على الرغم من فلاسفة علم الجمال (كانط في المقام الأول مع تحليله للحكم على الذوق الصافي، شوبنهور، أدورنو، ديريدا). إن الفن هو أحد الأمكنة المتخصصة لإنكار العالم الاجتماعي. ويشارك علم الجمال، حتى في أكثر الأماكن صعوبة، بهذه السيرورة عن طريق إنتاج قراءات تتصف بالسمو (الجمال، المتعة الصافية، الاستقلالية) وتقنع تحت ظاهر الكونية شروط الإمكانية الاجتماعية للحكم الجمالي.

وهكذا وبصدد كانط: «هذه الجمالية الصافية هي عقلنة فئة من المجتمع، وكلما كانت المتعة الصافية مغرقة في الصفاء من كل غرض محسوس أو جنسي فإنها تبقى في متناول النخبة وبعيدة عن متناول العوام من الناس. ولاشيء بوسعه أن يمنع محتوى هذه الجمالية- أو علم الجمال هذا - من أن يعترف به كونيًا من قبل قرائه الوحيدين العاديين، وكذلك من قبل أساتذة الفلسفة والمثقفين.

١٠- الفيلسوف الفرنسي:

[جيل دولوز DELEUZE]

ثمة فِكَر في الفن كما في الفلسفة وإن لم تظهر إلا على شكل أحاسيس وتصورات. عرَّف جيل دولوز الفكر في كتابه (الفارق والتكرار، ١٩٦٨) بأنها كهذه الإلحاحات التي تنهب من الإحساس إلى الفكر وتجبر كل ملكة على ممارسة تمرينات التصاعدية السامية. تراه يعود إلى فلسفة دولوز أن تكشف الفكر في نقائها، هذه الفكر التي تشير إلى الأعمال الفنية من دون أن تعبر عنها بوضوح؟! عندئذ يكون دولوز جديرًا بأن يسمَّى وريثًا لهيغل.

ويمكن أن يكون دولوز قد تغير حقيقة بلقاء الفنانين، وقد فحروا بخوف بحر صيرورة جديدة. ومنذ أن أصدر كتابه (منطق الحواس) ساند كل من أنطونان آرتو وهنري ميشو مراجعه الفلسفية التي استند إليها. ويرى الفيلسوف الإنكليزي فرنسيس بيكون في كتابه (منطق الإحساس) أن «الفنان يكلف نفسه مباشرة أن يحرر مايكون حاضرًا بإيجاد مايسمى تمثلاً وماوراء هذا التمثل [...] في الفن وفي التصوير كما في الموسيقا ليس المقصود إنتاج الأشكال أو اختراعها بل المقصود هو ضبط القوى. ومن هنا فما من فن يمكن أن يسمى رمزيًا».

١١- الفيلسوف الفرنسي:

[جان- فرانسوا ليوتارد LYOTARD]

ثمة مسألة تقلق كل خطاب جمالي، تلك هي مسألة حقيقة الفن. ذلك أنه توجد

حقيقة وحشية للفن الذي لايمكن تبسيطه بالنسبة إلى النظرية ، وهذا هو بالضبط مايريد أن يتصوره جان- فرنسوا ليوتار- تحت اسم «صورة». ليست الصورة التعبير المحسوس والمتدني للفكرة، وليست على الإطلاق قرينتها أو الصورة المضاعفة لها بحيث لايمكن التعبير عنها. إنها تدل على المساحة الواسعة للرغبة حين تلامس سطح العمل وتنعكس عليه. وعلى الفلسفة أن تشير إلى كل مايتقدم في أعماق العمل كل خطاب، حتى لو كان خطاب اللاوعي (كما لدى فرويد ولاكان).

إن الصورة هي الليل المظلم لنبضة موت، لفارق نقي يمزق كل صلة، وكل تعريف ممكن: «الآخر المطلق يكون هو هذا الجمال أو الفارق.لاشيء هنا من التحليل النفسي «التطبيقي» للفن وللنظرية الفظة للتمثل الذي يرافقه.

ولايمثل العمل المآسي المغلقة للاوعي. عليه هو ذاته أن يكون مقصورًا كأنه تماثل حي للآلة النفسية. ومع كتابيه (الفارق) و (الدروس التحليلية للسمو) تبدو لنا إعادة قراءة كانط فرصة لتحديد مهام علم جمال يكشف الإحساس في حجمه الجذري. وتعلق تجربة السمو تركيبة أشكال هي تركيبة الحضور النقي الذي لايتيح لنا أن نعاود الإحساس به: محسوس ماقبل المعرفة والإرادة، محسوس لايجعل من ذاته عالمًا بل عاطفة، ويكشف مع ذلك عن الوعد بتقاسم ممكن، بيوتوبيا جمالية جماعية.

فنــون

❖ الفنان التشكيلي الإيطالي الكبير

فيتشيليو تيسيانو
VICELLIO TIZIANO

بمناسبة معرضة الأخير في لندن

أقيم في لندن مؤخرًا معرض ضخم للوحات الفنان الإيطالي الكبير فيتشيليو تيسيانو، وبهذه المناسبة نقدم إلى القارئ عرضًا لفصول من حياته وفنه:

جاء في معجم لاروس مايلي: فيتشيليو تيسيانو (١٤٨٨/١٤٨٩-١٥٧٦) رسام إيطالي، بعد أن تأثر لحقبة من الزمن بمعلمه جيورجيوني GIORGIONI أصبح فنانًا عالميًا يعمل لخدمة الباباوات والملك فرانسوا الأول وبخاصة الإمبراطور شارلمان والملك فيليب الثاني. في نهاية حياته بلغ فنه درجة عليا من الغنائية مع تحلٍّ بجرأة تقنيه عظمى. وكان تأثيره كبيرًا في الفن الأوروبي. من أشهر لوحاته - إذا وضعنا الصور الشخصية- البورتريه - جانبًا- : الحب المقدس والحب المدنس (نحو عام ١٥١٥، مجموعة فيلا بورغيزيه)،

الصعود (١٥١٥- ١٥١٨، كنيسة فيراري)، التسجية في الضريح (١٥٢٣- ١٥٢٥، متحف اللوفر)، فينوس أوربينو (٢) (١٥٣٨)، داناثيه (٣) (متحف نابولي وبرادو)، عروس أو حورية الماء والراعي (نحو ١٥٧٠، متحف فيينا)، العذراء سيدة التقوى (أنهاها الفنان پالمالوجون، متحف أكاديمية البندقية).

❖ ❖ ❖

تيسيانو وميكل انجلو، ابن البندقية وابن روما، معًا لهذه المرة لعدة دقائق ثم ينفصلان لينصرف كل منهما إلى إبداعه العملاق. جرت المقابلة بروما، العام ١٥٤٦، في مرسم تيسيانو بالذات. عمر ميكل أنجلو ٧١ عامًا، وعمر تيسيانو ٥٨. أمامهما لوحة تتسم بالتألق والنضارة هي لوحة دانائية: لوحة لامرأة عبلة الجسم، ورقيقة، مسترخية، غنوج تتمدد على سرير ووسائد من الديباج الأبيض بينما على بطنها مطر من النقود الذهبية. لاندري إذا كان ميكل أنجلو يذرع أنذاك المرسم جيئة وذهابًا ويداه مشتبكتان خلف ظهره على عادته. ويصف لنا الرسام والمؤلف جيورجيوفاساري في كتابه الشهير عن الرسامين هذا اللقاء كما يلي: «بحضور تيسيانو أطرى ميكل أنجلو اللوحة، وحين خرج من الزيارة أضاف بأنه لايحب كثيرًا أسلوب تيسيانو ولا ألوانه، ثم إنه يجد من المؤسف حقًا أن الرسامين في البندقية لم يبدأوا بعد بتعلم الرسم كما يجب، وأن هؤلاء الرسامين لاطريقة أخرى لديهم! » هذا هو رأي ميكل أنجلو ولكن للآخرين آراءهم التي لاتتفق معه.

وعلى أية حال لم يبق تيسيانو في روما طويلاً. لربما لأن المكان لايتسع لعبقريتين معًا. وعاد إلى البندقية التي لم يبتعد في الواقع عنها كثيرًا طوال حياته. أضف إلى ذلك أنه ولد قريبًا منها، على أكتاف الجبل، في قرية صغيرة اسمها فينيسى في العام ١٤٨٨ أو ١٤٨٩ من أسرة من صغار النبلاء. وذهب إلى البندقية وعمره تسع سنوات، واحتضنه عمه. ويرجح أن الغلام لطالما كان يرى في طريقه ليوناردو دفنشي الذي أقام لعدة أسابيع في تلك المنطقة.

عمل تيسيانو مع أخيه في مرسم الرسام زوكاتو ثم انتقل للعمل في مراسم كل من الفنانين الأخوين بيلليني، ودجنتيليه، وجيوفاني.

لماذا اختار فناننا التصوير؟ لأنه ببساطة ولد ليكون مصورًا أو سيكونه. قال عنه معلمه الفنان الكبير جيورجيوني: «ولد رسامًا من بطن أمه». وهذا يلائم ذلك الزمان الذي كان يزخر بالعبقريات من عصر النهضة. أصبح الفن ساطعًا، وكانت البندقية، في نهاية هذا القرن الخامس عشر بحاجة إلى معلم، إلى فنان يفوق

جميع الفنانين، إلى ملك للفنانين وكان هذه الملك تيسيانو. وبدا أن الطريق كانت له مرسومة تماماً. في البداية هاهو دجنتيليه بيليني، المصور الرسمي لمدينة البندقية، وهو في الوقت ذاته رسام صور شخصية ومسؤول عن تزيين قصر الدوج.لايمكن أن يحلم المرء بمثل هذا السند. أخذ فناننا الفتى الطابع الرسمي من دجانتيليه والطابع الاتباعي من جيوفاني، ثم انتقل فوراً إلى رعاية صديق له ومعلم يكبره باثني عشر عاماًهو العبقري جيورجيوني. وأخذ عنه التحرر في الخط والحركة واللون، شيء حي ثوري، إنه صنع جيورجيوني. كانت المشاركة بينهما تامة وكذلك السعادة في الرسم معاً.

في عام ١٥٠٥ شب حريق في مبنى أثري فخم قرب حي الريالتو فكلف جيورجيوني مهمة تزيين واجهته بعد أن أعيد بناؤه. وانتهى العمل على خير ما يرام فهنأه بحرارة أصدقاؤه ومعارفه لما فعل، وخصوصاً فيما يتعلق بصورة كبيرة على أحد الجدران لفتاة حسناء تمثل العدالة. قال له أصدقاؤه: «إنه لأفضل عمل قمت به حتى الآن». وامتعض جيورجوني من هذا الإطراء لأن هذه الفتاة الحسناء لم تكن من صنعه بل من صنع معاونه تيسيانو. واعتكف في بيته يائساً لأن تلميذاً فاقه في عمله. وبعد عامين من هذه الحادثة إنطفأ الشهاب الساطع جيورجيوني بوباء الكوليرا.

أنهى تيسيانو أعمال معلمه ورحل إلى مدينة بادوفا ليعمل برسم الصور الجدراية الكبيرة لمبنى السكوولا ديل صانتو. غاب عاماً. ولدى عودته لم يكن قد تجاوز العشرين من عمره. في تلك السن كان يحسن صنع كل شيء. وكان لديه عمل كثير. وتعتبر مدينة البندقية من دون شك أشهر حاضرة للفن في العالم بعد روما: مئة وخمسة آلاف نسمة، وبحسب أحد مؤرخي ذلك العصر كان فيها ١١٦٥٤ محظية! وفيها الكثير من الكنائس والجمعيات الدينية كما أن فيها قصوراً عامة وأمراء ونبلاء وبورجوازيين. عمل كثير ينبغي القيام به! جدران للتصوير عليها، سقوف، مداخل مبان وفنادق، صور شخصية. إن تيسيانو الآن وحده، لامعلم لديه، وكان واثقاً بنفسه وبريشته على شيء من العنفوان. والواقع أن النجاح الذي لقيه يفقد العقل. وإنهالت عليه الطلبات من كل حدب وصوب حتى من روما. وأراد البابا ليون العاشر أن يضمه إلى كوكبة فنانيه وبينهم ميكل أنجلو ورافائيل. وطالب تيسيانو المسؤولين في البندقية بتحسين أوضاعه وإلا فإنه سيرحل ..

ومع اعتذاره إلى البابا فإنه قبل أن يزين قاعة المجلس الكبرى بالفاتيكان. وفي عام ١٥١٦ صوّر «صعود العذراء» فازدادت شهرته تألقاً.

في العام ١٥١٩ توفي ليوناردوده فنشي في فرنسا، ولحق به رافائيل عام ١٥٢٠ في روما. وكانت سنة ١٥١٩ هي السنة التي كرس فيها شارلمان رئيساً للامبراطورالجرمانية المقدسة. واعتمد هذا الإمبراطورية كثيراً على فناننا، كما اعتمد عليه كثير من الأمراء والمتنفذين في ايطاليا بأسرها .وحين التقى الإمبراطور بالفنان أعجب به كثيراً ورفض أن يصوره أحد غيره. وكان يسخو في عطائه عليه ويكافئه على صور يرسمها له بألف قطعة ذهبية! ثم منحه لقب كونت وراتباً هو مئتان من النقود الذهبية يتقاضاها من صندوق مدينة نابولي.

ويروي أحد المؤلفين بهذا الصدد المشهد التالي: «بينما كان تيسيانو يرسم صورة للإمبراطور نفسه وقعت من يده فرشاة بادر الإمبراطور إلى التقاطها من الأرض. انحنى الرسام بإجلال واحترام وقال: «إن خادمكم ياصاحب الجلالة لايستحق مثل هذا الشرف». أجاب الإمبراطور: «تيسيانو جدير بأن يخدمه قيصر»، وإنها للحظة حميمة لايمكن تصورها في ذلك العصر خلقها هذا الإمبراطور القادر العظيم» الذي لم ينهزم في حياته». وتذكرنا هذه الحادثة بما جرى من شيء مماثل بين الفنان أبيل والإسكندر الأكبر، وبين الفنان الإسباني بيلاسكيث وفيليب الرابع ملك إسبانيا. والدليل على ذلك ماكتبه المؤرخ دولتشيه «بان حب التصوير كان على الدوام وفي الحقب كلها صفة من صفات الأباطرة والملوك والعارفين. ويروى عن الإمبراطور شارلمان أنه تلقى مجموعة من اللوحات- لوحات تيسيانو- تأثرت بوعثاء الطريق ووعورتها فرفض أن يعاد إصلاحها قائلاً: «حيث وضع تيسيانو يده يجب ألاّ يضع إنسان آخرُ يده».

كتب صديقه المؤرخ دولتشيه: «مامن أمير أوكاردينال كان يمر بالبندقية إلا ويعرّج على تيسيانو لرؤية أعماله أو للحصول على صورة شخصية له بريشته». ومامن سفير مرّ لرؤية لوحاته إلا عاد معجباً مدهوشاً. يقول أحد معاصريه: «ذهبت أمس إلى زيارة تيسيانو فقال لي إنه سينهي في ختام الأسبوع ثلاث لوحات كبار هي لوحات الإمبراطور شارلمان وملك فرنسا والسلطان العثماني». وكانت تجري منافسات بين العظماء للحصول على صورة من صنع يديه. إنه لسيد في كل نوع من أنواع الرسم. أبدع في التصوير الديني وفي التصوير الدنيوي، رسم السيدة العذراء والسيد المسيح في صور لاتحصى، طرق موضوعات غنائية، رعوية، ريفية، جنسية، أسطورية فتجلت عبقريته في كل رسم. وفيما يتعلق بلوحته الرائعة «دانائية» مامن عظيم في ذلك العصر إلا وحصل على نسخته منها.

كتب فناننا إلى ملك انكلترا في إيلول ١٥٥٤، بصدد لوحته الشهيرة «فينوس وادونيس»: أرجو ياجلالة الملك أن تتأملوا لوحتي بعين الرضى التي سبق لكم أن تأملتم بها لوحاتي السابقة:...».

وفي مرسم الفنان يجتمع عدة تلامذة له ينهلون منه الخبرة والمعرفة أسماؤهم على التوالي: تنتورية، فيرونيز، جاكوبوباسانو، إل غريكو ... ولا تنقص معظمهم العبقرية. وكانوا معجبين به يصغون إليه، وبانتظار أن يعثروا على طريقهم الخاص يحاولون تقليده والكشف عن أسرار فنه. ويروي أحدهم: «بأربع ضربات ريشة كان يستطيع أن يرسم مبدئيًا صورة رائعة .. وفي النهاية صار يرسم المزيد من اللوحات بأنامله وحدها».

كتب مؤلف إحدى سيره: «عاش تلامذة تيسيانو في منزله [...] ويروون أنه حين يخرج منه يتعمد ترك مفاتيح القاعة حيث يخبئ أثمن ماالديه من لوحات. وما إن يخرج حتى يتهافت هؤلاء التلامذة على نسخ أجمل لوحاته بينما أحدهم يترصد مجيئة. وعلم تيسيانو فيما بعد بما يفعل تلامذته فجمع اللوحات التي صنعوها وأجرى عليها لمساته السحرية، وهكذا تبدو وكأنها صنع يده. ومن هنا يعود الأمر إلى أن أعمالاً لتلامذته تنسب اليوم إليه.

هكذا أسهم يتسيانو في صنع عظمة مدينته البندقية. وكان عصره عصرًا ذهبيًا. كتب فاساري: «عرف تيسيانو الصحة والحظ كما لم يعرفهما أحد من العظماء ذلك أن السماء لم تمنحه على الدوام إلا النجاح والسعادة. وإلى بيته كان يأتي الأمراء والنبلاء والأدباء، ذلك لأنه كان يملك، بالإضافة إلى ماتميز به من تألق، أنس المعشر وعلو الثقافة ورقة الطباع. وظهر له في البندقية عدة منافسين لاشأن لهم كبيرًا إذ تجاوزهم بسهولة بمالديه من حسن تملك لفنه ومن مهارة في التصرف مكّناه من اكتساب رضى النبلاء وإعجابهم. وربح أموالاً طائلة لأن ثمن لوحاته كان مرتفعًا جدًا.

إلا أنه إلى ذلك كله كان شحيحًا ... وكان له صديق يسخر منه على الدوام لشحه. يقول هذا الصديق: «إذا أعطيته المزيد من المال فإن قماشة لوحتي تصبح أكثر لمعانًا وأكثر سلاسة وقبولاً كأ نها من الحرير أو من المخمل أو من الديباج».

وكتب أمين سره الخاص إلى الملك فيليب الثاني في تشرين الأول ١٥٦٤ «لوحة العشاء السري» التي صنعها تيسيانو لجلالتكم شيء خارق ومثير للإعجاب ...

انتهت وكان يجب تسليمها في ١٥ إيلول ليتم إرسالها إلى جنوا .. لكني أشك، بالنظر إلى جشع تيسيانو وبخله أن يرسلها قبل أن يصل إليه ثمنها المتفق عليه ...».

قد تكون الأجيال اللاحقة أكثر رفقًا بهذا الفنان. عاب عليه معاصروه حبه للأبهة والمال؟ ماهم مادام يستحقهما، ولقد عاش حياته كما يحب ويهوى.

في ٢٧ آب ١٥٧٦ توفي تيسيانو وهو في السابعة والثمانين من عمره.وأراد أهل مدينته البندقية أن يشيعوه إلى مثواه الأخير في جنازة تليق به، لكنهم أحجموا بسبب وباء الطاعون الرهيب الذي اجتاح مدينتهم. والواقع أن فناننا مات بسبب الشيخوخة وقد أنهكته أعمال عملاقة قام بها طوال حياته.

هوامش

١- فيدر PHEDRE: كاتب أمثال لاتيني (١٥ ق.م.- ٥٠ ب.م.) له أمثال شعرية نحا فيها منحى كاتب الأمثال الإغريقي إيزوب ESOPE (في القرنين السابع والسادس ق.م.).

٢- أوربينو: مدينة في إيطاليا.

٣- داناثية DANAE: أميرة أرغوس وأم بيرسيه الذي أنجبته من كبير الآلهة زوش.

❖ ❖ ❖

متابعات

نافذة على النشاط الثقافي العربي

بانوراما ثقافية

إعداد : أحمد الحسين *

* السيدة أسماء الأسد ترعى احتفالية اليوم العالمي للطفل:

برعاية وحضور السيدة أسماء الأسد عقيلة السيد رئيس الجمهورية افتتحت فعاليات الاحتفالية السورية بيوم الطفل العالمي، الذي أقامته وزارة الثقافة على مسرح معرض دمشق الدولي.

وفي هذه المناسبة تحدثت الدكتورة نجوة قصاب حسن وزيرة الثقافة عن متعة العطاء المقدم للأطفال، وأهمية بناء جسور العبور أمامهم للمستقبل، وترسيخ الثوابت لصون هوية المجتمع الحضارية، وثقافته العريقة.

(*) أحمد الحسين: باحث من سورية. ينشر في الدوريات المحلية والعربية.

وأكدت أن سورية المعاصرة تتابع في ظل راية السيد الرئيس بشار الأسد مسيرة الارتقاء بواقع الطفولة، وبناء مجتمع الحداثة والتطوير لفتح آفاق العلم والمعرفة والانفتاح أمام الأجيال القادمة.

وقد شارك في هذه الاحتفالية أكثر من ٣٠٠ طفل أدوا عدداً من الأغاني والأناشيد وقدموا لوحات فنية وغنائية.

وتضمن الحفل الافتتاحي عروضاً مختلفة ومعزوفات لأطفال المعهد العربي للموسيقا، وأناشيد وأغاني للأطفال من جوقة الفرح فضلاً عن عروض إيمائية وفلكلورية وعروض باليه.

كما افتتح على هامش الاحتفالية معرض كتاب الطفل، ومعرض رسوم الأطفال، وقد استمرت فعاليات وأنشطة احتفالية وزارة الثقافة أسبوعاً تضمنت عروضاً سينمائية ومسرحية، وحفلات موسيقية وغنائية، وعروضاً لمسرح العرائس، ومسابقات بين الأطفال في مجال التخصص بأداء الشعر وإلقائه.

واختتمت فعاليات هذه الاحتفالية بعرض لفرقة إنانا «هواجس الشام» التي قدمت عدة لوحات فنية وفقرات غنائية مثلت غنى الفلكلور السوري، وتنوع بيئاته الاجتماعية والثقافية.

كما أقامت وزارة الشؤون الاجتماعية والعمل في إطار المناسبة ذاتها احتفالاً مركزيًا في المركز الثقافي العربي بالمزة، شارك فيه السادة توفيق بن عماره المنسق المقيم للأمم المتحدة بدمشق، ومحمد بن إدريس العلمي ممثل منظمة اليونيسف بدمشق، والسيدة ماريكا يوسمان منسقة برنامج الإعاقة في سورية التابع لمؤسسة كريم رضا سعيد الخيرية.

وكانت السيدة غادة الجابي وزيرة الشؤون الاجتماعية والعمل قد أوضحت في كلمتها التي افتتحت بها فعاليات هذا المهرجان «أن الاحتفال باليوم العالمي للطفل يؤكد على الرعاية الحقيقية للأطفال، وخصوصاً ذوي الاحتياجات الخاصة التي لا يمكن أن تتم على وجهها الصحيح، إلا عندما يكون الإطار الإنساني في العالم بمجمله يرعى الحقوق الأساسية للمجتمعات، وللإنسان بعامة.»

وقد شارك عدد من الأطفال ذوي الاحتياجات الخاصة في فعاليات هذا الاحتفال من خلال معرض فني ضم رسوماً ولوحات تشكيلية وأعمالاً فنية يدوية، لأطفال تراوحت أعمارهم بين ٥ - ١٢ سنة.

كما أنشد الأطفال المشاركون وغنوا بعض الأغاني الوطنية والأناشيد الجميلة.

وفي إطار فعاليات هذا الاحتفال قدمت عدة ندوات ومحاضرات حول الإعاقة

وضرورة الاهتمام بذوي الاحتياجات الخاصة منها: ندوة حول التشريعات القانونية لحقوق الطفل، وندوة حول صعوبات التعلم[1].

❖ **الرقة تكرم د. عبد الله أبو هيف:**

برعاية د. علي عقلة عرسان رئيس اتحاد الكتاب العرب أقامت مديرية الثقافة بالرقة، وفرع اتحاد ا لكتاب العرب فيها ندوة تكريمية للقاص والناقد د. عبد الله أبو هيف.

وتضمنت هذه الندوة عددًا من الكلمات والشهادات الأدبية والمحاضرات التي تحدثت عن جوانب هامة في مسيرة الأديب والناقد والقاص عبد الله أبو هيف.

فقد ألقيت في افتتاحية الندوة كلمات كل من الأدباء: د. علي عقلة عرسان، جمانة طه، خليل جاسم الحميدي، عيد الدرويش.

وقدم الأدباء سامي حمزة، حمدي موصللي، حسن حميد، وجيه فانوس، إبراهيم الخليل، إبراهيم الزيدي، شهاداتهم عن الأديب عبد الله أبو هيف، وعطاءاته الأدبية على صعيد النقد، والقصة، والمسرح، والمقالة الصحفية.

أما الأدباء د. راتب سكر، ونضال الصالح، ورضوان القضماني، ومحمد بري العواني، ونبيل سليمان، فقد قدموا عدة محاضرات عن جوانب عطاءات الأديب المكرم في مجالات القصة، والنقد، والمسرح، وأدب الأطفال والرواية.

ما تجدر الإشارة إليه أن الدكتور عبد الله أبو هيف شغل عدة مهام ووظائف نقابية وثقافية سابقة، من بينها عضويته في منظمة طلائع البعث، والمكتب التنفيذي لاتحاد الكتاب العرب، كما ترأس تحرير بعض الصحف والدوريات الأدبية، وله مساهمات واسعة في الصحافة العربية، ومشاركات كثيرة في الندوات والمهرجانات الأدبية والنقدية المحلية والعربية.

وقد صدر له أكثر من خمسة عشر كتابًا ومؤلفًا في مجالات القصة والنقد، والدراسات الأدبية[2].

❖ **شرق وغرب:**

يفند الباحث والوزير اللبناني السابق جورج قرم في كتابه (شرق وغرب: الشرخ الأسطوري) الأوهام التي تقسم العالم بين آريين وساميين ويسلط الأضواء على الكيفية التي تخدم الأخلاق فيها الهيمنة والعنف الممارس ضد الشرق.

ويرى أن الخطاب النرجسي للغرب عن نفسه، الذي لم يعد يعرف حدودًا منذ انهيار الاتحاد السوفيتي وانتهاء الإيديولوجيا الماركسية، أخذ يهمش أكثر

فأكثر الخطاب النقدي، الذي صنع قوة الغرب الفكرية، وبالتالي لم يعد هنالك وجود للغرب بالمعنى الجغرافي والانتروبولوجي للكلمة، لأن الثقافة الغربية فرنجت العالم ومن ضمنه المجتمعات، حيث المعارضة للهيمنة الغربية هي الأكثر احتداماً.

وتتخذ هذه الهيمنة كما يرى جورج قرم أشكالاً إمبريالية من لون جديد تتجسد بما يسمى العولمة التي يرافقها خطاب نرجسي ورسولي، ذو رسالة نبوية يحاول استيعاب كل شكل للفكر النقدي وتهميشه، وسحقه، وسيكون ذلك بمثابة كارثة للبشرية جمعاء.

وفي هذا الكتاب المكون من سبعة فصول يطرح المؤلف تساؤلات واسعة، ويناقش قضايا ذات طبيعة إشكالية، وجدلاً استمر طويلاً حول علاقة الشرق والغرب، تكرس الاختلاف والانشقاق بينهما.

ويتساءل قرم: أي آلة جهنمية هي هذا الغرب؟ ينتقد نفسه وتمزقه الحروب بين شعوبه، ويشهد آلاف التحولات، ويرى نفسه في طريق الانحطاط، ثم ينتفض من جديد أكثر قوة من ذي قبل، ليعيد صياغة العالم وفق أمزجته، وما تقتضيه مصالحه الاستراتيجية، وهل الثقافة الغربية فعلاً ثقافة رصينة وعقلانية، أم أن أشكال العنف سببها دائماً مصالح جيو سياسية مقرونة بأهواء أنثروبولوجية مستندة إلى نماذج دينية أولية قديمة وأسطورية.

ويختم جورج قرم كتابه بالدعوة إلى المصالحة بين العلم والتقدم التقني والسياسي من خلال نهضة جديدة قد تكون بعيدة في المنظور القريب، وإلا فلن تكون فلسفة الأنوار والقيم الجمهورية والعلمانية، واحترام المجتمع، والانتماء المواطني إليه، إلا خدعه أو وبالاً يعيث فساداً بعالمنا، وتقع على عاتقنا مسؤولية تحويل فرنجة العالم، والقضاء على كل القلاقل الوجودية، وخيبات الأمل الناتجة عنها في كل مكان إلى عالم أكثر عدلاً إن لم يكن أكثر حداثة، رغم أن مفهوم الحداثة هذا يحمل في طياته كل الالتباسات النرجسية التي ينبغي علينا الخروج من أفخاخها الكثيرة(٢).

❖ بيان مؤتمر الثقافة العربية:

أنهى مؤتمر الثقافة العربية الذي انعقد في القاهرة في مطلع شهر تموز بمشاركة واسعة من باحثين ومثقفين مصريين وعرب أعماله بإصدار بيان ختامي، أكد فيه على وحدة الثقافة العربية بصفتها عاملاً أساسيًا في تحقيق وحدة أبناء الأمة العربية.

وناشد المشاركون في المؤتمر الدول العربية بتعزيز عملية الانفتاح والممارسة الديمقراطية، وتوفير المناخ الملائم للإبداع والحرية من خلال إلغاء الأحكام الاستثنائية وحالات الطوارئ والأحكام العرفية.

كما دعوا إلى قيام مجتمع جديد، وإنتاج خطاب ديني متطور منفتح على العصر يتجاوز الخطابات المتزمتة التي أساءت إلى مكانة الإسلام وسمعة العرب والمسلمين.

وأكد البيان الختامي الذي حمل عنوان: إعلان القاهرة الثقافي على عدة قضايا ثقافية وفكرية تمثلت بالآتي:

١ – إن وحدة الثقافة العربية كانت ولا تزال عاملاً رئيسيًا في وحدة الشعوب العربية، وستظل هذه الوحدة الثقافية أساسًا لا بد منه من أجل تجديد المشروع الحضاري العربي، وتجديد آفاقه.

٢ – الحفاظ على إنجاز الاستقلال الوطني والقومي لكل الأقطار العربية، والدفاع عنه، والتنديد بالاحتلال العسكري الأمريكي للعراق، ومساندة الشعب الفلسطيني لتحرير أرضه المحتلة، وإقامة دولته المستقلة.

٣ – الإيمان بأن الأمة العربية قادرة على النهوض، وتجاوز العقبات والنكسات لامتلاكها من المقومات، ما يدفع عنها اليأس، وما يدرأ عنها التفريط والتهاون في المسائل القومية.

٤ – المطالبة بتوفير الحريات العامة، ومنها حرية الرأي والفكر والمعتقد والإبداع الفني والأدبي، وتحرير قوى المجتمع المبدعة، وضمان حرية الاجتهاد الفكري المسؤول باعتباره اجتهادًا وطنيًا وقوميًا.

٥ – تطوير التعليم العام والجامعي وإصلاح الجهاز التربوي، والقضاء على الأمية، وتأمين مشاريع تعليمية تكوّن الوجدان الوطني، وتخلق وعيًا قوميًا مسؤولاً يحفظ الوحدة الوطنية.

٦ – توفير الشروط الاجتماعية والثقافية التي تنتج خطابًا دينيًا متطورًا منفتحًا على العصر، وعدم التوظيف الديني للسياسة، أو التوظيف السياسي للدين.

٧ – التمسك بهوية الأمة العربية ووحدتها الحضارية الإنسانية، ورفض دعوات الانعزال عن العالم، وتشجيع عملية المثاقفة والحوار الثقافي.

٨ – الارتقاء بالوعي الثقافي للمجتمع عبر إلغاء حواجز الرقابات القائمة على الإبداع والمبدعين، والتي أنهكت الثقافة، وفككت روابط المجتمع وطاردت الثقافة والمثقفين.

٩ – دعوة المثقفين العرب إلى الخروج عن الصمت، وإعادة طرح القضايا والأسئلة في اتجاه مد الجسور بين المجتمع المدني والدولة.

وكان فاروق حسني وزير الثقافة المصري، قد افتتح أعمال المؤتمر مطالبًا بالسعي إلى وضع خطة برنامج يصبو إلى وضع العالم العربي في مكانه الطبيعي بين حضارات العالم.

وقد شارك في أعمال المؤتمر أكثر من ١٥٠ مثقفًا ومفكرًا من مصر والدول العربية، وكان من بين المشاركين الشاعر السوري أدونيس وغسان سلامة وزير الثقافة اللبناني السابق، والمفكر اللبناني منح الصلح والروائي السوداني الطيب صالح والمفكر الفلسطيني هشام شرابي، وعدد من وزراء سابقين وروائيون ورؤساء جامعات[٤].

❖ إصدار الموسوعة الشعرية الإلكترونية:

أنجز المجمع الثقافي في أبو ظبي الإصدار الثالث من الموسوعة الشعرية الإلكترونية التي تضم على قرص مدمج قصائد مسموعة لما يقارب مليونين ونصف المليون بيت شعر موزعة على ٢٣٠٠ ديوان لـ ٢٣٠٠ شاعر عربي من مختلف العصور، إضافة إلى ٣٦٥ مرجعًا أدبيًا في سبعمئة مجلد تحتوي ٣٥ ألف صفحة من عيون كتب اللغة والأدب والتراث.

وأهمية هذا الإنجاز تأتي من نواحي عديدة من بينها: أنه يضع بين يدي القراء والأدباء والباحثين والطلبة ثروة فنية وفكرية ولغوية بسعر رمزي لا يتجاوز ٩ دولارات في حين يبلغ السعر التقريبي لهذه الكتب في طباعتها الورقية ملايين الدولارات.

وقد ذكر الشاعر محمد أحمد السويدي الأمين العام للمجمع أن هذه الموسوعة تعد عملاً علميًا عربيًا متميزًا في مجاله متفردًا في نوعه.

وقال في هذا الصدد منذر العكيلي رئيس قسم المعلومات والمشرف على الموسوعة أن إصدارها يهدف إلى جمع كل ما قيل وكتب من الشعر العربي منذ فترة ما قبل الإسلام، وحتى العصر الحديث.

وأفاد العكيلي أن العمل بدأ في إنجاز الموسوعة الشعرية سنة ١٩٩٧م، وصدرت النسخة الأولى منها عام ١٩٩٨م، وكانت تضم آنذاك ١٨٤ ألف بيت من الشعر لـ ٨٨ شاعرًا مع معجم لسان العرب لابن منظور، وصدرت النسخة الثانية منها سنة ٢٠٠١م، واشتملت على مليون وثلاثمئة ألف بيت من الشعر لـ ١٠٢٤ شاعرًا.

وبين العكيلي أن شعراء هذه الموسوعة يتوزعون على ١٢ عصرًا أو مرحلة زمنية هي: العصر الجاهلي، أو ما قبل الإسلام، ثم المخضرمين الذين عاشوا في الجاهلية والإسلام، فالعصر الإسلامي ويشمل عصر النبوة والخلافة الراشدة، ثم العصر الأموي ويشمل الشعراء الذين عاشوا في هذه الفترة، ثم الشعراء الذين عاشوا بين نهاية العهد الأموي، وبداية العصر العباسي، ويليه العصر العباسي ويشمل الشعراء الذين توفوا قبل سقوط الدولة العباسية، ثم العصر الفاطمي أي ما بين سقوط

الدولة العباسية ونهاية الحكم الفاطمي في مصر، ويتبعها المغرب والأندلس وهي مرحلة ليست مقيدة بزمن معين، لكنها تشمل شعراء الأندلس كافة، وشعراء المغرب العربي قبل قيام الدولة العثمانية، ثم يأتي العصر الأيوبي، ثم العصر المملوكي، ثم العثماني، وأخيرًا العصر الحديث، ويشمل كل الشعراء المتوفين حتى سنة ١٩٥٣ميلادية، وسيتم في الإصدارات اللاحقة استكمال الشعراء العرب بعد هذه الفترة.

ومن كتب التراث الـ ٣٦٥ التي تضمها الموسوعة ١٠ معاجم لغوية أهمها: لسان العرب لابن منظور، وتاج العروس للزبيدي، والصحاح للجوهري، وأساس البلاغة للزمخشري، والعباب للصاغاني، والعين للفراهيدي، والمحكم لابن سيدة، والمحيط لابن عباد، وتهذيب اللغة للزهري، وجمهرة اللغة لابن دريد.

أما كتب الأدب والموسوعات الأدبية والنقدية فمن بينها: الأغاني، ويتيمة الدهر، والأمالي، والمفضليات، والإحاطة في أخبار غرناطة، والبيان والتبيين، والعقد الفريد، وحماسة أبي تمام، وسيرة ابن هاشم، والشعر والشعراء، والعمدة، والكامل، والمستطرف، وخزانة الأدب، ورسالة الغفران، وطبقات الشعراء، ونفح الطيب، ونهاية الأرب، ووفيات الأعيان وسواها[٥].

❖ **توزيع جوائز مؤسسة شومان:**

وزعت مؤسسة عبد الحميد شومان للباحثين العرب الشباب جوائزها على الفائزين في حفل أقامته برعاية وزير التعليم العالي الأردني الدكتور محمد حمدان، وبلغ عدد المرشحين لنيل هذه الجائزة ١٢٩ باحثًا أردنيًا وعربيًا فاز منهم اثنا عشر باحثًا في ستة اختصاصات علمية واجتماعية، وتقدر قيمة كل جائزة من جوائز المؤسسة الاثنتي عشرة بعشرة آلاف دولار.

وأشار عبد الحميد شومان رئيس مجلس الإدارة أن مؤسسة شومان درجت على تخصيص هذه الجوائز منذ أن تم منحها أول مرة عام ١٩٨٢م انسجامًا مع أهدافها في تشجيع البحث العلمي في الوطن العربي.

كما أشار الدكتور عدنان بدران رئيس الهيئة العلمية للجائزة إلى أن أهمية هذه الجائزة تبرز كحدث هام في عصر المعارف والتكنولوجيا لتكريم الإبداع والبحث العلمي، بما يعزز مسيرة البحث، ويدعم مسيرة الاقتصاد المعرفي في الوطن العربي.

وأضاف الدكتور زياد كايد السعد أحد الفائزين بالجائزة أن واقع البحث العلمي في الوطن العربي لا يزال يبعث على الأسى مقارنة بما يحدث في دول العالم، مشيرًا

إلى أن الوطن العربي ينفق أقل من واحد بالمئة من دخله القومي الإجمالي على قضايا البحث العلمي، مقابل نسبة ٣,٥٪ مما تنفقه البلدان المتقدمة سنويًا على الأبحاث والدراسات العلمية.

– وقد فاز بجائزة الفيزياء والجيولوجيا كل من الدكتور شعبان خليل سلطان، والدكتور عماد الدين العمري.

– وفي جائزة العلوم الهندسية فاز الدكتوران فهمي أحمد أبو الرب وباسم عودة فياض.

– وفاز في جائزة العلوم القانونية والاقتصادية الدكتوران معاوية محمد العوض وعمر عيسى الجهماني.

– وفي مجال العلوم الطبية فاز الدكتور بولس وديع بجاني والدكتور شريف محمد كرم.

– أما في مجال العلوم الإنسانية فقد فاز الدكتور زياد محمد كايد السعد، والدكتور محمد علي رباع.

– بينما فاز بجائزة الرياضيات والحاسوب الدكتور محمد زايد الرقب والدكتور محمد حامد النابي[٦].

❖ عولمة الثقافة واستراتيجية التعامل معها:

خصصت مجلة المستقبل العربي التي يصدرها مركز دراسات الوحدة العربية في عددها ٢٩٣ ملفًا عن العولمة وآفاق المستقبل في الوطن العربي تضمن ثلاث دراسات اتسمت بالجدية والأهمية، تناول في أولاها الباحث سعيد الصديقي إمكانية الدولة الوطنية في مقاومة تحديات العولمة، وتعرض في الثانية منها غازي الصوراني للعولمة وطبيعة الأزمات في الوطن العربي، أما الباحثة جيهان سليم فقد ناقشت عولمة الثقافة واستراتيجية التعامل معها.

وهي ترى في بحثها المستفيض والواسع أن الثقافة تعتبر المكون الأساسي لوجدان المجتمع وروح حضارته، لأنها تعبر عن العمق التاريخي المتراكم والمترسب فيه، ولأنها تشكل المجال السياسي الذي تتفاعل فيه قوى المعرفة والإبداع في المستقبل، ومن هذا المنطلق تصبح الثقافة المعبر عن هوية الأمة وإنتمائها الوطني.

ورغم تعدد تعريفات الثقافة وتنوعها تبقى الثقافة مركبًا متجانسًا من مجموعة الذكريات والتصورات والقيم والعادات والتقاليد، التي يحتفظ بها مجموعة من البشر، والتي تشكل أمة وشعبًا بطريقة تعبر عن نظرة هذه الأمة إلى الكون والحياة.

ومن الطبيعي أن الثقافة تشكل وحدة عضوية متكاملة، وأي تحول أو تغير في جزء منها، لا بُدّ أن يؤدي إلى متغيرات في الأجزاء، والمكونات الاجتماعية الأخرى،

وكل تغير يحدث في عالم الثقافة يؤدي إلى حدوث وعي ثقافي يدخل في دوامة الصراع الثقافي والمعرفي.

وتعتمد إمكانية انتشار الثقافة كما تقول د. جيهان سليم على مجموعة من المحددات يمكن حصرها في شكل الثقافة وطبيعة مكوناتها وعناصرها المادية أو الروحية، ذلك أن الثقافة المادية أسرع في الانتشار والتأثير من الثقافة ذات الطابع الفكري أو الوجداني والروحي.

وإذا كان توينبي يرى «أن هنالك وحدة عالمية تضم ثقافات العالم، وأن الحضارة الغربية هي الحضارة الأولى في تاريخ الجنس البشري، وهي تشمل العالم كله، وتربط بقوة كل المجتمعات البشرية، وتخضعها لمصير عالم واحد»، فإن المؤكد أن لكل مجتمع إنساني خصوصية ثقافية، لا يمكن أن تتكرر في أي وقت آخر، وأن من طبيعة الثقافات أن تتحاور وتتفاعل، فيغني بعضها بعضاً، ولكن من طبيعتها كذلك أنها تقاوم ما يهدد كيانها.

وإذا كانت إحدى سمات هذه المرحلة أن العالم فيها يتجه إلى قرن جديد بقدراته التقنية، التي تنمو وتتطور كل يوم، فإن التفاعل بين ما هو عالمي، وما هو محلي أصبح إحدى سمات هذه المرحلة أيضاً، وقد رافق ذلك شعور بالخطر على الوجود الذاتي نتيجة طغيان العولمة التي تسعى لاجتياح الثقافات والمجتمعات، وتهديد نمط حياتها وهويتها وتحويلها إلى نمط آخر، تصبح فيه الثقافة سلعة مادية، ولأن ثقافة العولمة مدعمة بكل وسائل التكنولوجيا والاتصالات، فإن التبادل الثقافي بين ثقافات العالم أصبح تبادلاً غير متكافئ في وسائله وإمكانياته.

ومن هنا تبدو المشكلة التي تطرحها العولمة ليس على مظاهر الحياة الاقتصادية، وأنماط السلوك والاستهلاك فحسب، ولكن على الثقافة بحد ذاتها، التي تتعرض إلى تغيرات عميقة مفروضة على المجتمع، نتيجة التطور في أسلوب الإنتاج، ودخول تقنيات حديثة أسهمت في تفتيت البنى الاجتماعية وموروثاتها.

ولعل أول ما يتبادر إلى الذهن حول الحديث عن الهوية الثقافية العربية في ظل تحولات العولمة، هو الخصوصية الذاتية التي تجعلها تتفرد بصفات وخصائص معينة تشكل الهوية المشتركة لجميع أبناء الوطن العربي، إذ توحد المعنوي بالروحي والعقلي في وعاء لغوي مشترك، يُعد الأداة الوحيدة التي يمكن للعرب بها الدخول في العالمية، وتحقيق الحداثة.

ولما كانت العولمة الثقافية تنصرف إلى تحطيم القيم والهويات التقليدية للثقافات الوطنية والترويج للقيم الفردية والاستهلاكية الغربية، فمن الطبيعي أن

تتعرض الثقافة العربية إلى محاولات حدوث التغيير الثقافي أو الصدمة الثقافية، وافتعال صراع حضاري بينها وبين ثقافة العولمة وقيمها الاستهلاكية.

وهذه العلاقة تطرح إشكالية جديدة ترتبط باستراتيجية تعامل الثقافات بشكل عام، والثقافة العربية بشكل خاص مع العولمة الثقافية، حيث يمكن حصر هذه الاستراتيجيات بثلاثة مواقف أساسية تتمثل بما يلي:

١ - الانعزال والاعتماد على الذات.

٢ - الاندماج الكلي مع العولمة الثقافية.

٣ - التفاعل الإيجابي.

وإذا كان الانعزال غير ممكن اليوم في ظل ثورة الاتصالات، والمعلومات المعاصرة والاتفاقيات الدولية في السياسة والاقتصاد والثقافة، التي جعلت العالم قرية ثقافية واحدة، فإن الاندماج الكلي يحمل رغم بعض فوائده الكثير من السلبيات ومن بينها فقدان المجتمعات لهويتها وخصائصها الثقافية.

ومن هنا يظل التفاعل الإيجابي هو الصيغة الأفضل بحيث يتحقق في ذلك معنى المشاركة والتبادل، والتأثر والتأثير، مما يعمق من إيجابيات هذه العلاقة، ويخفف من آثارها ومنعكساتها السلبية.

وعلى هذا الأساس فإن نقطة البدء في التعامل مع قوة العولمة الثقافية من وجهة نظر الباحثة هو بناء النموذج الثقافي الوطني في المجتمعات العربية، الذي يشمل محو الأمية، والارتقاء بمستوى التعليم في كافة مراحله، وتفعيل دور منظمات المجتمع وهيئاته، وتعزيز لغة الحوار، والدعوة إلى الاندماج في الهوية الوطنية، ذلك أنه من الصعب الحديث عن تعامل فعال مع العولمة الثقافية في الوقت الذي ما زال فيه الكثير من التناقضات والازدواجيات تطفو على السطح بشكل يوحي بعدم التجانس أو الانسجام، أو ترسيخ علاقات تقوم على الوئام والثقة، والاحترام بين أبناء الأمة الواحدة.

ولعل ما يدعو إلى تعزيز هذا النهج هو اشتداد الهجمة الامبريالية التي تستهدف القيم الحضارية العربية - الإسلامية، ولا سيما بعد أحداث أيلول، واتهامها تلك القيم بأنها منبع الإرهاب ومصدره، واتخاذ ما جرى في أيلول ذريعة للمطالبة بإحداث تغييرات تمس جوهر الخطاب الديني والثقافي والإعلامي العربي، وهذا ما ينبغي أن يدفع العرب إلى تعزيز استراتيجية التعاطي مع هذه المتغيرات في إطار شمولي تقترح فيه المؤلفة فتح حوار جاد يمكّن جميع مجتمعات الوطن العربي من المشاركة فيه لوضع أسس وضوابط ثقافية تنظم عملية التفاعل بين الثقافة العربية والعولمة من خلال تعظيم المشاركة الإيجابية للثقافة

العربية في استخدام وسائل التكنولوجيا الحديثة، فضلاً عن التفاعل مع الأجندات العالمية التي تثري الثقافة العربية بمضامين إنسانية تؤهلها للمساهمة في رسم مصير العالم لتحقيق الانفتاح الثقافي، وبالتالي تكون الثقافة العربية أداة لإعادة اكتشاف العرب لهويتهم، وتلبية احتياجاتهم والتعبير عن هويتهم الثقافية[٧].

❖ المنتجون العرب والذائقة الفنية:

صرح الفنان اللبناني إلياس الرحباني على هامش الدورة الأولى لمهرجان الإسكندرية لأغاني دول البحر المتوسط أن المنتجين العرب يدمرون الذوق والعقل العربي باختياراتهم الفنية والموسيقية غير الجيدة، سعيًا منهم وراء الربح والمكاسب المادية.

وقال الرحباني الذي كرمه مهرجان الإسكندرية على عطاءاته وإبداعه في مجال الموسيقا العربية: يجب أن نقوم بحرب ضد الفضائيات العربية والمنتجين العرب لدورهم التخريبي، لأنهم دمروا الفكر، وأسهموا إلى حد كبير في هذا التدمير، وما زالوا مستمرين بذلك، ولن يتوقفوا ما دامت لديهم القدرة على تخريب جماليات الموسيقا والغناء العربيين.

وأضاف أنه ما كان على رأس المال العربي الذي يعمل في الإنتاج الفني والثقافي أن يمول وينتج مثل هذه الثقافة الهابطة، التي تضعف العقل وتسيء إلى الذائقة الفنية العربية، مؤكدًا أنه كان ينبغي على المنتجين العرب أن يعملوا من أجل رقي هذه الذائقة بما لها من دور كبير في تنمية العقل والقدرات العربية.

وحول تجربة الرحابنة في عالم الغناء والفصل بين الجيل الأول والثاني منهم قال: إن الرحابنة الأوائل (عاصي وشقيقه منصور) هما اللذان قاما بفتح وتعبيد طرق كثيرة، ورسما الخطوط الأولى في هذه التجربة، لا سيما أنه كانت لديهما الرغبة الدائمة بالتجدد انطلاقًا من رؤيتهما إلى الفن والموسيقا على أنها حالة توالد لا نهائية، وتعود لتتجدد مثل الأغاني التي غنتها فيروز، إضافة إلى إبداعهم الحقيقي في الموسيقى الجميلة، التي تسمعها مئة مرة ولا تمل سماعها، لأنها تبقى في كل مرة موسيقى جميلة.

ورأى أن الجيل الثاني من الرحابنة أول من بدأ العمل المسرحي ذي الطابع الشعبي، الذي استوحى حياة الشعب بمختلف فئاته وشرائحه الاجتماعية.

يذكر أن الياس الرحباني عضو في لجنة التحكيم الدولية في المسابقة الرسمية لمهرجان الإسكندرية الذي تنافس فيه ٢٤ مطربًا ومطربة من ١٤ دولة، وأن بعض أصوات المشاركين في هذه المسابقة، وكذلك

أغانيهم كانت من وجهة نظره «أفضل من بعض المطربين الذين أسهموا في حفلات المهرجان»[٨].

❖ أصوات عربية في مهرجان دبلن للأدب العالمي:

خصص مهرجان دبلن للأدب العالمي في دورته الخامسة التي ضمت أكثر من ٥٠ كاتبًا وشاعرًا من مختلف بلدان العالم، أمسية شعرية وقصصية للأدب العربي الحديث، تعد المشاركة الأولى في تاريخ هذا المهرجان الدولي الهام.

فإلى جانب عشرات الشعراء وكتاب القصة القصيرة والروائيين والنقاد والباحثين من استراليا، وبريطانيا، وإيرلندا، واسكتلندا، وألمانيا، والنرويج، والصين، وفرنسا، وشارك كل من الأدباء العرب العراقيان سركون بولص وصموئيل شمعون، والتونسي حسونة المصباحي،و السورية مرام المصري.

وفي بداية الأمسية ألقى مقرر المهرجان الشاعر والكاتب الايرلندي بات بوران كلمة تحدث فيها عن أهمية هذه الأمسية التي تعرف جمهور الأدباء والمثقفين بإيرلندا بالأدب العربي وأدبائه.

وقرأ في هذه المشاركة صموئيل شمعون بالعربية مقاطع من رواية له غير منشورة، بينما قرأ الكاتب الايرلندي ديكلن ميد قصة «تولوز» لشمعون.

ثم ألقت الشاعرة السورية مرام المصري مختارات من قصائدها بالعربية وقرأتها للجمهور بترجمة خالد مطاوع، مارغريت أوبانك.

أما الكاتب التونسي حسونة المصباحي فقد تلا مقاطع من روايته «هلوسات كركشيش» التي فازت بجائزة مدينة ميونخ سنة ٢٠٠٠م، وقرأ ترجمتها الإنكليزية الشاعر الايرلندي بات بوران.

وألقى سركون بولص قصائده بالعربية والإنكليزية، وقد تركت أثرًا كبيرًا في الجمهور، ثم أعقب الأمسية جلسة نقاش أجاب فيها الأدباء العرب المشاركون في هذا المهرجان على أسئلة الجمهور الإيرلندي، والكتاب والشعراء الآخرين الذين أشادوا بالأعمال التي قدمت في الأمسية العربية[٩].

❖ العقلانية جسر بين الشرق والغرب:

نظم مركز زايد العالمي للتنسيق والمتابعة ندوة بعنوان: العقلانية جسر بين الشرق والغرب، وذلك بمشاركة جامعة الدول العربية، وعدد من الباحثين والفلاسفة والمفكرين من بينهم: بيل كول المدير الدولي لمركز الاستعلام الدولي، وجلبير هوتوا أستاذ الفلسفة بجامعة بلجيكا الحرة، وديفيد ملتون شتاينر مدير إدارة التدريب في كلية التربية بجامعة بوسطن، وعدد من الباحثين والمفكرين العرب.

وقد ألقى الدكتور حسن حنفي ممثل الأمين العام لجامعة الدول العربية كلمة بيّن فيها، أن العقل هو أعظم رابطة بين الشعوب باعتباره مصدرًا للبديهة والحس السليم وأساسًا لقيمة الإنسان من حرية وفكر وقول، ومساواة بين الأفراد، وأكد أن هذه الرابطة تشكل جسرًا ليس بين الشرق والغرب فحسب، ولكن بين الشمال والجنوب أيضًا.

أما البروفيسور جلبير هوتوا فقد أشار في كلمته إلى أهمية هذه الندوة، التي جاءت في وقت يشهد فيه العالم حالة التوتر الثقافي والمحلي والكوني، مؤكدًا أن العقل هو الوسيلة الوحيدة التي يمكن أن تمد جسور التواصل والتفاعل بين الثقافات والحضارات.

وأكدت الدكتورة منى أبو سنة الأمينة العامة لرابطة ابن رشد الدولية أن ممارسة العقل بدون توجيه من أية قوة خارجية يخلق ثقافة تنويرية تستند إلى العلمانية والحداثة، وأوضحت أن الحضارة الإنسانية واحدة في تكوينها، وأن تنوع الثقافات يجب أن يفهم على أنه مسار تاريخي مشترك للحضارة في إطارها التبادلي والكوني.

وأوضح ديفيد شتاينر في مداخلته أن العقل هو الطريق لفهم حقائق الحياة والعالم، وأن الحياة الأخلاقية محتملة عندما نحقق المعرفة أو الفهم الكافي، الذي يتيح التواصل والتفاعل بين شعوب العالم وثقافاته[10].

❖ معرض للحضارتين الإسلامية والمسيحية بألمانيا:

افتتح في مدينة آخن الألمانية معرض إكس أورينتي، الذي يستمر حتى نهاية شهر أيلول القادم.

وأهمية هذا المعرض تتمثل في التعاون والإبداع الفكري والفني المشترك بين الحضارتين الإسلامية والمسيحية منذ العصور القديمة، ويضم المعرض ٧٠٠ لوحة وقطعة، ووثائق تمت استعارتها من عدة دول، وبلدان إسلامية منها اليمن وإيران، وتعود غالبيتها إلى العصور الوسطى.

وحول أهمية هذا المعرض أكد المستشرق الألماني وولفغانغ دريسين أن هذه النشاطات الثقافية المشتركة للثقافتين والحضارتين المسيحية والإسلامية تسهم في مد جسور الاتصالات، وتعزيز الحوار والتسامح والتعاون المستمر بينهما.

واستعرض المستشرق دريسين علاقات التعاون المتينة التي كانت تربط بين الملك شارلمان الكبير والخليفة هارون الرشيد، وتبادل الوفود والهدايا بينهما، وقال: إن من الشواهد التي لا تزال تنطق بلسان حالها حول العلاقات الطيبة بين هارون الرشيد وشارلمان الكبير هي الهدايا التي كانا يتبادلانها، ومن بينها الهدية التي

أهداها هارون الرشيد إلى شارلمان الكبير عام ٨٠٢، والتي تتمثل في فيل هندي أبيض اللون.

كما أشار إلى رحلات الرحالة الألمان القدماء الذين كانوا يترددون على المشرق سنة ٧٩٧م، ورحلات التجار والمترجمين الذين كانوا المسافرين إلى المشرق فتعرفوا على الثقافات المشرقية، وعادات السكان وتقاليدهم ولغاتهم وتراثهم.

ومن المعروضات الهامة التي ضمها هذا المعرض: نسخة القرآن الكريم المنحوت على حجر البيرغامينت ولوحة فنية من العاج تعود إلى العصر الكارولينجي، وصورة لسكرتير البابا غريغور، ونسخ من قصص ألف ليلة وليلة مكتوبة بخط اليد، ولوحات تتضمن قصصًا شرقية على لسان الحيوانات، إضافة إلى أبواب من الخشب كانت موجودة في أحد قصور هارون الرشيد[11].

❖ رمزية الفن الإفريقي:

ضم معرض الفن الإفريقي الذي أقامته أكاديمية الدراسات العليا في العاصمة الليبية طرابلس العديد من المنحوتات الخزفية ونماذج الأقنعة الإفريقية المشهورة،إضافة إلى لوحات فنية تمثل جمال المرأة الإفريقية بلباسها وحليها ومقتنياتها.

وحول خصائص هذا الفن بشكل عام، وما يتسم به من عناصر ومكونات فنية ورمزية قال الناقد الجمالي د. عياد هاشم في تصريح «للعرب العالمية» إن الفن الإفريقي هو فن رمزي، يتسم بالبساطة وعدم الاهتمام بالضوء والظل، والفنان الإفريقي في إبداعه يبني شيئًا له علاقة بالرمزية، والتعبير البسيط عند الإنسان الفطري.

وأشار إلى فن الأقنعة مؤكدًا أنه فن موجود منذ قديم الزمان، وله دلالات رمزية يتعلق بعضها بمواسم الصيد أو بمواسم الخصب والزراعة والحصاد، كما أنه ينطلق من فلسفة خاصة ترى أن القناع يمثل الوجه الحقيقي للإنسان، لأنه الوجه الذي لا يتغير، ولا تتبدل ملامحه كوجه الإنسان.

وذكر الناقد عياد هاشم أن جذور الفن الإفريقي ترجع إلى فنون الكهوف التي كانت تقطنها منذ آلاف السنين تجمعات بشرية خلفت على الجدران، وفي المغاور الكثير من آثارها الفخارية والخزفية والنقوش والرسوم والأقنعة الرمزية، حيث كان الفنان الإفريقي القديم يتقمص في أعماله أرواح الأجداد ويبرز الأفكار والنصائح القديمة، ويبثها للأجيال المتلاحقة.

وأضاف أن الفن الإفريقي ترك تأثيرًا واسعًا على فنون العصر الحديث، حيث

تأثر به فنانون عالميون كبار مثل بيكاسو، وجوجان، وبراك، وفان كوخ، وكان أثر هذا الفن جليًا في بعض المدارس الفنية، ولاسيما السريالية والتكعيبية[١٢].

❖ مئة عام على ولادة جورج أورويل:

احتفلت الأوساط الإعلامية والثقافية في بريطانيا، والكثير من دول العالم بمرور مئة عام على ولادة الكاتب البريطاني أريك بلير، الذي كتب باسم مستعار هو «جورج أورويل»، وبمناسبة مئويته هذه صدر عن أورويل كتابان جديدان يؤرخان لجوانب من سيرته الذاتية، أحدهما لجوردن بوكر، والآخر لتايلر، وكان لهما العنوان نفسه «جورج أورويل».

تكشف الدراسات والمقالات التي تناولت سيرة أورويل عن غموض شخصيته التي كانت مناسبة الاحتفال بها فرصة لإعادة تقييم سيرة هذا الكاتب الإشكالي، وقراءة أعماله وحياته في ضوء المعطيات الكثيرة، التي تكشفت بعد رحيله عام ١٩٥٠م، وخاصة ما ذكر عن مراقبته بعض الأدباء والكتاب، ومنهم بعض أصدقائه المقربين، وقد أثار هذا الموضوع جدلاً واسعًا في تفسير دوافعه وأسبابه الذاتية والعامة.

ويبدو أن طرح هذا الموضوع في سيرة أورويل أثار ردود أفعال متباينة بين أوساط المثقفين والأكاديميين البريطانيين، وسبب صدمة لقطاعات واسعة لما لهذا الكاتب من مكانة متميزة في تاريخ الأدب المعاصر تتعدى حدود بريطانيا، وارتباط اسمه بالمعارك الإنسانية الكبرى خلال النصف الأول من القرن العشرين.

يشار إلى أن أورويل الذي ولد عام ١٩٠٣م انضم إلى قائمة الكتاب الذين أرخوا لفترة ما بعد الحرب، وقد اتسعت شهرته بعد صدور روايتيه «مزرعة الحيوانات» و«١٩٨٤» اللتين غيرتا الاتجاهات الفكرية للناس آنذاك، ونالتا مكانة متميزة حيث طبع منهما حوالي أربعون مليون نسخة، وترجمتا إلى غالبية اللغات العالمية الحية.

والواقع أن نظرة أورويل إلى تاريخه الشخصي كانت متناقضة، وكان يعتبر كتابة السيرة وسيلة جيدة لفهم الكتاب، وربما من أجل ذلك ترك قائمة من التواريخ والأمكنة التي تخصه عندما تفاقم مرضه، كي تساعد كاتب سيرته رغم وصيته ألا تكتب عنه أية سيرة، ومع ذلك فقد كتب برنارد كيرك سيرته التي نشرت سنة ١٩٨٠م ثم كتب عنه ميشيل شيلدون، ثم لحق به جفري ماير، الذي نشر سيرة عن أورويل سنة ٢٠٠٠، مستفيداً من المؤلف الضخم الذي جمع به بيتر دنيسوف أعمال أورويل في مليوني كلمة[١٣].

❖ ثقافة السلام في سراييفو:

في ندوة عالمية شاركت بها ٣٠٠ شخصية ثقافية حول ثقافة السلام في سراييفو، أشارت صونيا موز يرستارخ في كلمة لها في افتتاح فعاليات الندوة إلى أهمية تطوير ثقافة السلام والتعايش في الحياة العامة، ووسائل الإعلام في جميع أنحاء العالم، وتطوير أشكال الحوار بين مختلف الشعوب.

وأكدت يرستارخ على ضرورة الاستفادة من التراث التاريخي للبوسنة، حيث عاشت شعوب وأديان طيلة ٥٠٠ عام في ظل تفاهم وتعايش مشتركين.

ودعا عدنان تبرز يتش رئيس حكومة البوسنة في كلمته إلى تدريس ثقافة السلام في المناهج الدراسية في جميع دول العالم.

وقال: إن البوسنيين المسلمين حافظوا على مدى ٥٠٠ عام في المنطقة على ثقافة السلام والتفاهم والتعايش، معتبرًا أن قيم الإسلام تدعو إلى الحوار بالكلمة الحسنة، وأنه أي الإسلام ساوى بين الناس على اختلاف ألوانهم وتباين لغاتهم وتمايز أعراقهم وأجناسهم.

ومن جهة أخرى تم في سراييفو وضع حجر الأساس لمكتبة التراث الإسلامي التي تعرضت للدمار في بداية الحرب البوسنية في خطوة تهدف إلى إعادة إحياء الرمز الحضاري الإسلامي الأهم في العاصمة البوسنية.

وقد عبر مصطفى سيرتيتش رئيس الهيئة الإسلامية العليا في البوسنة عن ارتياحه لهذا الحدث التاريخي للثقافة الإسلامية في البوسنة وفي أوروبا عامة، والذي اعتبره باكير عزت بيكو فيتش «إثراء للثقافة الإسلامية في هذا الجزء من العالم».

ومما يجدر ذكره أن تاريخ إنشاء هذه المكتبة يعود إلى عهد الفاتح العثماني خسرو بيك سنة ١٥٣٧، وكانت تضم قبل تدميرها الكثير من المخطوطات والكتب الإسلامية القديمة، التي تقدمها نوادر المخطوطات والوثائق النادرة المكتوبة باللغات العربية والتركية والفارسية ولغات البلقان الأخرى[١٤].

❖ سونتاج تفوز بجائزة السلام:

منح اتحاد الناشرين وبائعي الكتب الكاتبة الأمريكية سوزان سونتاج جائزة السلام التي تمنح كل عام، وتسلم للفائزين بها في الثاني عشر من شهر تشرين الأول من خلال معرض فرانكفورت الدولي للكتاب.

وسونتاج ذات الـ ٧١ عامًا أول من واجهت بشجاعة الإدارة الأمريكية في

توظيفها أحداث ١١ سبتمبر عام ٢٠٠١م، لإنتاج إمبريالية جديدة في الخارج، ودولة يمينية بوليسية في الداخل.

كما وقفت بشكل بارز ضد الحرب الأمريكية على العراق، منتقدة سياسة بوش عبر العديد من مقالاتها النقدية اللاذعة.

وقد عبرت سونتاج في محاضرة لها في مدينة توبينجن الألمانية عن قلقها تجاه ما تراه اختلافًا في القيم واختلافًا ثقافيًا عميقًا بين أوروبا والولايات المتحدة، وقالت: أعتقد أن هنالك اختلافًا واضحًا في القيم حاليًا بين أوروبا والولايات المتحدة، تمثله إدارة بوش، التي تمثل تغييرًا جذريًا في ا لسياسة الأمريكية الخارجية الداخلية، مؤكدة أن الاختلافات أصبحت واضحة على جانبي الأطلنطي. مشيرة إلى أنها لا تعرف إن كانت تلك الاختلافات ستستمر، ولكن المؤكد أنها موجودة الآن.

وأضافت سونتاج، ليس لدينا الآن أي حزب معارض في الولايات المتحدة الأمريكية، فالديمقراطيون لا يمثلون أي شيء يختلف عن الجمهوريين، وهنالك نقاش بين المواطنين، لكن هذا النقاش لا صدى له في أوساط المسؤولين السياسيين الأمريكيين.

ولدت سونتاج في نيويورك عام ١٩٣٣، وحصلت على الإجازة في الفلسفة والأدب واللاهوت من جامعة هارفرد، ومارست نشاطًا واسعًا في الدفاع عن حقوق الإنسان، كما ترأست لفترة منظمة الكتاب الدولية المكرسة للدفاع عن حرية التعبير وترقية الإبداع والدفاع عن الكتاب المضطهدين والمعتقلين.

ونالت شهرة كبيرة ككاتبة مقالات، لكنها في الحقيقة واحدة من أعظم كتاب القصة الأمريكية في القرن الماضي، وروائية وشاعرة، وناقدة أدبية، إضافة إلى كونها مخرجة سينمائية وكاتبة ومخرجة مسرحية[١٥].

❖ مذكرات ماركيز أعيش لأرويها:

قدم سفير كولومبيا في البرتغال بلينسيو مندوزا، وخوسيه ماريا جاي سفير المكسيك في لشبونة لمذكرات غابرييل غارسيا ماركيز التي صدرت عن دار أمريكا اللاتينية في العاصمة البرتغالية.

وأوضح خوسيه ماريا أن صديقه الروائي الكولومبي الفائز بجائزة نوبل للآداب عام ١٩٨٢م كتب مذكراته كي يقهر المرض، ويهزم الموت، فقد أجرى ماركيز قبل سنوات جراحة لاستئصال سرطان الرئة، ورغم أنه تعافى في حينها من هذا المرض، واستأنف حياته ونشاطه من جديد، إلا أن سرطان الغدد اللمفاوية بدأ ينتشر في جسده من جديد، وأنه على حد تعبير غارسيا «لم يتبق له في الحياة سوى القليل».

يشار إلى أن الجزء الأول من مذكراته «أعيش لأرويها» بيع منه نحوًا من ١٤٥ ألف نسخة في سوق النشر الأرجنتيني، وفي إسبانيا احتل غارسيا ماركيز مع ٣٥٠ ألف نسخة مباعة من مذكراته موقعًا بارزًا بين الـ ١٥ مؤلفًا الأكثر فوزًا بحماسة القراء هنالك.

كما حققت مذكرات غارسيا موقعًا متقدمًا في صدارة أفضل مبيعات الكتب في بلدان أمريكا اللاتينية وإيطاليا وإسبانيا والبيرو.

وما يجدر ذكره أن روايات غابرييل غارسيا ترجمت إلى أكثر لغات العالم، وتعد من بينها روايته «مائة عام من العزلة» أكثرها شهرةً وانتشارًا وترجمةً وبيعًا، إذ بيع منها وحدها أكثر من مليوني و٢٠٠ ألف نسخة، وأعيدت طباعتها في ١٢٦ طبعة على مدار ٢٥ عامًا، وترجمت ٢٥ ترجمة، وتقدر مبيعاتها النهائية على مستوى العالم بـ ٣٠ مليون نسخة.

غارسيا قال عن نفسه بعد نيله جائزة نوبل للآداب أنه «الرجل الأكثر عزلة وسط حشود المعجبين، وأن أسوأ ما يحدث لرجل لا يتمتع بميل طبيعي إزاء النجاح الأدبي، هو إصدار رواية تباع مثل الفطائر الساخنة»[١٦].

إحالات

١ - الثورة عدد ١٢١٤١.

٢ - تشرين عدد ٨٨٨٦.

٣ - السفير عدد ٩٥٤١.

٤ - النهار عدد ٢١٦٥٧.

٥ - موقع جهات WWW. Jehat. Com.

٦ - القدس العدد ١٢١٦٧.

٧ - المستقبل العربي عدد ٢٩٣.

٨ - موقع ميدل ايست ان لاين WWW.Middle-East. Online. Com

٩ - الحياة عدد ١٤٧٠٣.

١٠ - وكالة الأنباء الكويتية.

١١ - الوطن عدد ٧٢٨٨.

١٢ - موقع اقلام WWW. Aklaam. Com.

١٣ - الشرق الأوسط عدد ٨٩٧٦.

١٤ - وكالة الأنباء الكويتية.

١٥ - البوابة WWW. Albawaba. Com.

١٦ - موقع ميدل ايست أن لاين

WWW.Middle-East. Online. Com

❖ ❖ ❖

مكتبة العدد

كتاب الشهر

كلود ليفي شتراوس

عرض وتقديم
محمد سليمان حسن *

صدر حديثاً، عن وزارة الثقافة السورية، كتاب تحت عنوان: «كلود ليفي شتراوس» ضمن سلسلة «دراسات فكرية» حاملاً الرقم /٧٢/ في هذه السلسلة. الكتاب من تأليف «ادموند ليتش». قام بترجمته عن اللغة الإنكليزية المترجم الأستاذ «ثائر ديب» يقع الكتاب في /١٨٧/ صفحة من القطع الكبير. ضمّ بين دفتيه /٧/ فصول بحثية، إضافة إلى ملحق هو عبارة عن مقابلة مع المفكر الفيلسوف «كلود ليفي شتراوس». نحاول في عرضنا هذا تقديم نص يتسق والمعطيات المعرفية للكتاب، على الرغم من وعورته.

(*) محمد سليمان حسن: باحث من سورية، عضو اتحاد الكتاب العرب، عضو اتحاد الصحفيين، من مؤلفاته: «دراسات في الفلسفة الأوروبية».

١ - الإنسان

ثمة إجماع على أنّ «كلود ليفي شتراوس»، أستاذ الأنثروبولوجيا الاجتماعية في الكوليج دي فرانس، هو أبرز ممثل لهذا الاختصاص الأكاديمي خارج البلدان الناطقة باللغة الإنكليزية. أما كلود ليفي شتراوس نفسه فهو أنثروبولوجي يتبع تقاليد (فريزر) دون أن يتبع أسلوبه. فاهتمامه الأساسي منصبّ على كشف حقائق «العقل البشري»، لا الحقائق الخاصة بتنظيم مجتمع محدد أو صنف من المجتمعات.

أما سيرة ليفي شتراوس مختلفة تماماً. فقد كان منذ البداية متقشفاً وباحثاً مستقيماً. يحجم عن الألاعيب الدعائية. ومن ثم فإن الميزة البارزة في مؤلفاته، هي صعوبة فهمها؛ إذ تجمع نظرياته الاجتماعية بين التعقيد المربك والمعرفة الموسوعية. إلا أنّ أهمية ليفي شتراوس الأكاديمية لا تطالها الشكوك. وسبب الإعجاب به، تلك الأصالة والجرأة اللتان تسمان تطبيقه لهذه الأفكار. ولذا فإن المهم في الأمر هو المنهج. وهذا المنهج ألسني بقدر ما هو أنثروبولوجي. وغاية هذا الكتاب هي أن يبين سبب هذا الاهتمام.

إن ما اهتم به - المؤلف - هو أفكار ليفي شتراوس، لا قصة حياته. لكن قائمة مؤلفاته التي تبدأ في عام /١٩٣٦م/ وتشتمل على أحد عشر كتابًا وأكثر من /١٠٠/ مقالة مهمة تلقي على كاهلي - المؤلف - عبئًا ثقيلاً.

يمكن النظر إلى مؤلفات ليفي شتراوس بوصفها نجمة ثلاثية تشع حول كتاب «المداران الحزينان» عام ١٩٥٥م وهو نوع من السيرة الذاتية في إطار إثنوغرافي، أما أطراف هذه النجمة فهي: ١- نظرية القرابة. ٢- منطق الأسطورة. ٣- نظرية التصنيف البدائي.

أقدّم الآن جدولاً زمنيًا لعدد من الأحداث المهمة في حياة ليفي شتراوس.

١٩٠١م - ولد كلود ليفي شتراوس في بلجيكا.

١٩١٤ - ١٨- عاش مع أهله قرب فرساي.

١٩٢٧ - ٣٢- طالب في جامعة باريس حيث حاز على إجازة في القانون مع agré-gation في الفلسفة.

١٩٣٤ - عين أستاذًا لعلم الاجتماع في جامعة سان باولو البرازيلية.

١٩٣٤ – ٣٧– أستاذ علم الاجتماع في جامعة سان باولو.

١٩٣٤ – قرأ كتاب (لوي) «المجتمع البدائي» بالإنجليزية.

١٩٣٦– أول منشوراته الأنثروبولوجية عن التنظيم الاجتماعي عند هنود البورورو.

١٩٣٨ – ٣٩– استقال من جامعة سان باولو وحصل على منحة من الحكومة الفرنسية للقيام ببعثة دراسية أوسع نطاقًا إلى وسط البرازيل.

١٩٣٩ – ٤٠– عاد إلى فرنسا لتأدية الخدمة الإلزامية.

١٩٤١ – شقّ طريقه إلى نيويورك ليتولى منصبًا في الكلية الجديدة للبحث الاجتماعي.

١٩٤٥ – نشر مقالته «التحليل البنيوي في الألسنية وفي الأنثروبولوجيا».

١٩٤٦ – ٤٧– ملحق ثقافي في الولايات المتحدة.

١٩٤٨ – الحياة العائلية والاجتماعية لهنود النامبيكوارا.

١٩٤٩– البنى الأولية للقرابة، طبعة باريس.

١٩٥٠ – مدير الدراسات في المعهد التطبيقي للدراسات العليا.

١٩٥٢ – العرق والتاريخ. طبعة باريس.

١٩٥٣ – ٦٠– الأمين العام للمجلس الدولي للعلوم الاجتماعية.

١٩٥٥ – الدراسة البنيوية للأسطورة. والمداران الحزينان.

١٩٥٨ – الأنثروبولوجيا البنيوية. طبعة باريس.

١٩٥٩ – كرسي الأنثروبولوجيا الاجتماعية في الكوليج دوفرانس.

١٩٦٠ – ملحمة أسيدوال. باريس.

١٩٦٢ – الطوطمية اليوم والفكر البري.

١٩٦٤ – أسطوريات. المجلد /١/.

١٩٦٧ – أسطوريات. المجلد /٢/، /٣/.

١٩٦٨ – فاز بالميدالية الذهبية التي يمنحها المركز الوطني للبحث العلمي بباريس.

١٩٦٩ – أسطوريات . المجلد /٤/.

١٩٧٣ – عضو الأكاديمية الفرنسية.

٢ ـ مَحَار، سَلَمون مُدخن، جبنة ستيلتون

يشتهر ليفي شتراوس بين مثقفي بلاده بأنه أبرز ممثل لـ«البنيوية». فما هي البنيوية؟

يمكن عرض الفكرة العامة للبنيوية على النحو التالي: ما نعرفه عن العالم الخارجي يأتينا عبر الحواس التي نمتلكها. وما تتميز به الظواهر التي ندركها حسيًا من خصائص نعزوها إليها يرجع إلى الطريقة التي تعمل بها حواسنا والطريقة التي صمم بها الدماغ البشري بحيث ينظم ويفسر المنبهات الواردة إليه. ومن أهم صفات عملية التنظيم هذه أننا نجزئ متصل المكان والزمان المحيط بنا إلى أجزاء، مما يهيئنا للنظر إلى البيئة بوصفها عددًا هائلاً من الأشياء المنفصلة التي تنتمي إلى فئات معروفة ومسماة، والنظر إلى مرور الزمن بوصفه سلاسل من الأحداث المنفصلة. ومن هنا فإننا حين نقوم كبشر ببناء أشياء صنعية، أو نبتكر طقوسًا وشعائر، أو نؤرخ للماضي، نعمل على محاكاة إدراكنا لـ(الطبيعة)، فتأتي منتجات الثقافة مجزأة ومنظمة على النحو الذي نفترض به أن منتجات الطبيعة مجزأة ومنظمة.

والهدف النهائي للبنيوية، هو اكتشاف كيفية استخدام العلاقات الموجودة في الطبيعة (كما تدركها الأدمغة البشرية) في توليد منتجات ثقافية تشتمل على هذه العلاقات ذاتها. فالطبيعة عند ليفي شتراوس هي واقع «خارجي» قائم حقيقة، وتحكمه قوانين طبيعية يمكن للاستقصاء العلمي أن ينفذ إليها، جزئيًا على الأقل، لأن قدرتنا على الإحاطة بالطبيعة محدودة كثيرًا بطبيعة الجهاز التي ندركها بواسطته، وما يطرحه ليفي شتراوس، هو أن من الممكن التوصل إلى حقائق حاسمة بشأن آلية التفكير بدراسة الطريقة التي ندرك بها الطبيعة، ورصد خصائص التصنيفات التي نستخدمها والطريقة التي نتعامل بها مع الأصناف الناتجة.

وبما أن الأدمغة البشرية ذاتها موضوعات طبيعية، متماثلة في جوهرها عند جميع الأفراد من نوع الإنسان العاقل، فمن الواجب أن نفترض أن عملية توليد المنتجات الثقافية لابد أن تضفي ما يتميز به الدماغ البشري ذاته من خصائص كونية (طبيعية).

وكثيرًا ما يفترض ليفي شتراوس، أن صيغ التعبير الثقافي الأخرى، كأنظمة القرابة وأنواع الفولكلور، منظمة مثل لغة بشرية، انطلاقًا من نظرية «جاكوبسون» ثقافة/ لغة. ففي كوننا من بني الإنسان نحن جميعًا جزء من الطبيعة، وفي كوننا كائنات بشرية نحن جميعًا جزء من الثقافة.

وفي سياق آخر يُعنى فيه ليفي

شتراوس بفضح المزاعم الأنثروبولوجية الصوفية المتعلقة بمفهوم الطوطمية، نجد نقدًا للأطروحة الوظيفية التي ترى أن القيمة الاجتماعية التي تضفى على الأنواع الطوطمية تعود إلى ما تتمتع به من قيمة اقتصادية. فهو يرى بخلاف ذلك، أن القيمة الاجتماعية تُضفى على هذه الأنواع بحد ذاتها بوصفها أصنافًا قيّمة اجتماعيًا. فالأنواع الطوطمية «أشياء نفكر بها» لا «أشياء نأكلها».

٣- الحيوان البشري ورموزه

ما الإنسان؟

تلك هي الأحجية التي يتصدى لها ليفي شتراوس. تقوم أطروحته، على أن مواقف البشر وسلوكاتهم العادية تنطوي على نوع من التمييز بين مفهوم الإنسانية ومفهوم الحيوانية. وعلى الرغم من افتقار كثير من اللغات الغربية إلى هذا التمييز الذي يتماشى مع التقابل ثقافة/ طبيعية. فالأنا الإنساني لا يوجد بذاته أبدًا، وليس ثمة «أنا» إلا وهو جزء من «نحن»، بل إن كل «أنا» هو فرد ينتمي إلى كثير من مجموعات «النحن»، وبمعنى ما فإن مجموعات «النحن» هذه تمتد إلى ما لا نهاية في جميع الاتجاهات لتطال كل أحد وكل شيء.

إذا أردنا أن نكتشف طبيعة الإنسان فلابد من العودة إلى فهم ارتباطه بالطبيعة. يرى «شتراوس» أن الأوروبيين قد تعلموا من الصغر أن يكونوا متمركزين على ذواتهم وفردوانيين «يخشون دنس الأشياء الأجنبية»، وهو مذهب نعبر عنه بالقاعدة التي تقول «الجحيم هو الآخرون» في الوقت الذي تشتمل فيه إحدى الأساطير البدائية على فكرة معاكسة فترى أن «الجحيم هو نحن». لكن الأحجية لاتزال مطروحة: ما هو الكائن البشري؟ أين تنفصل الثقافة عن الطبيعة؟

يرى ليفي شتراوس، أن ما يجعل الإنسان مختلفًا هو اللغة، فظهور اللغة الذي يرافق التحول من الحيوانية إلى الإنسانية، من الطبيعة إلى الثقافة، هو أيضًا تحول من العاطفة إلى العقلنة.

كما يرى ليفي شتراوس أيضًا، أن الأنثروبولوجيين الذين حاولوا عزل «الطوطمية» بوصفها ظاهرة Sulqeneris فريدة، قد خدعوا أنفسهم، فحين تُعدّ الطوطمية نظامًا دينيًا تصبح سرابًا أنثروبولوجيًا، في الوقت الذي يستحق فيه هذا الموضوع أشد اهتمامنا، لأن المعتقدات والممارسات الطوطمية تمثل خاصية كونية من خاصيات التفكير البشري.

وعندما يطرح ليفي شتراوس على نفسه هذه الأحجية المتعلقة بنشوء تلك القدرة على التفسير الرمزي والذي تبدو في الظاهر مستعصية تمامًا على الحل، فإنه يجد الجواب في تبنيه لأفكار مستلة من دوركهايم وتلاميذه. فثمة

مفاهيم ثنائية تشكل جزءًا من طبيعة الإنسان.

أما الآن، فلنعد مرة أخرى إلى ما أشرت إليه من اهتمام ليفي شتراوس بجبر الاحتمالات أكثر من اهتمامه بالوقائع التجريبية. فهو يبرر ذلك على النحو التالي: في الحياة الاجتماعية الفعلية يتصل الأفراد مع بعضهم بعضًا طوال الوقت بواسطة تراكيب مفصلة ومعقدة، كالكلمات التي ينطقون بها، والملابس التي يرتدونها، والطعام الذي يأكلونه.. ويمكن لنا أن نكشف في كل حالة محددة وجود نوع من الإتساق بين السلوكات على هذه المستويات المختلفة.

ولكن ما علاقة كل هذا بموقف ليفي شتراوس من عملية الترميز؟

من الضروري أن ندرك أولاً أن هذين البعدين (محور التشابه الاستعاري- التبديلي- الهارموني من جهة والمحور الكنائي- التركيبي- الميلودي- المُعدي من جهة أخرى) يتوافقان مع الإطار المنطقي الذي تم ضمنه بناء المثلثات البنيوية المختلفة.

لكن الأمر الثاني والأهم في هذا السياق هو أن ندرك أن هذا الإطار ذاته يشكل بالنسبة لليفي شتراوس الأساس اللازم لفهم الطوطمية والأسطورة. فحين ننظر إلى شعيرة طوطمية أو إلى أسطورة بوصفها وحدة فردية في ثقافة ما فإنها تكون تركيبية - تتألف من سلسلة من التفاصيل معًا، حيث يمكن استبدال الحيوانات بالبشر، وخلط الثقافة بالطبيعة- أما حين نأخذ طقمًا كاملاً من هذه الشعائر أو الأساطير ونراكمها واحدة فوق أخرى، فسوف نشهد آنئذ ظهور أنموذج استعاري - تبديلي، حيث يبدو واضحًا، أن تنويعات ما يحدث للحيوانات هي تحويلات جبرية لتنويعات ما يحدث للبشر.

لكن ليفي شتراوس ليس مهتمًا بالوعي الجمعي في أي نظام اجتماعي محدد، وما يسعى إلى كشفه هو اللاوعي الجمعي للعقل البشري L´esprithumain، والذي لابد أن يكون موجودًا لدى الناطقين بأي

من اللغات دون أن يقتصر على لغة واحدة محددة. وسعي ليفي شتراوس هذا يسوقه إلى إطلاق مقولات في بعض الأحيان، توحي بأن للعقل وجوده الذاتي المستقل الذي يعمل باستقلال عن أي فرد بشري.

٤- بنية الأسطورة

لا ريب في أن دراسة ليفي شتراوس لبنية الأسطورة كلام فيه ذكاء شديد، فهل في الأمر ما يتعدى الكلام الذكي؟

لقد تلافى ليفي شتراوس هذه المشكلة في العلاقة بين الأسطورة والتاريخ، بتركيز اهتمامه على «مجتمعات بلا تاريخ»، أي على شعوب مثل سكان استراليا الأصليين والشعوب القبلية في البرازيل ممن يعتقدون أن مجتمعهم ثابت لا يتغير، ويتصورون الحاضر مجرد امتداد للماضي، كما يرى ليفي شتراوس، أن الأسطورة لا موقع لها في التسلسل الزمني، بل تشترك مع الأحلام والحكايا الخرافية بخصائص معينة، من أهمها غياب التمييز بين الطبيعة والثقافة الذي يحكم التجربة البشرية العادية.

وما يهتم به ليفي شتراوس في تناوله الأسطورة هو «ما تتميز به الظواهر الجمعية من طبيعة لا واعية». فهو يسعى إلى كشف المبادئ التي تحكم تشكل الفكر وتسري على كل العقول البشرية حيثما وجدت.

وتتمثل المسألة كما يراها ليفي شتراوس في أن تناول أية مجموعة مترابطة من الحكايات الأسطورية انطلاقًا من قيمتها الظاهرة يترك لدينا انطباعًا مفاده وجود عدد هائل من المصادفات المحضة، مترافقة مع عدد كبير من التكرار، والإلحاح عل موضوعات أولية جدًا، كالعلاقة المحرمة بين الأخ والأخت أو الأم والابن، أو قتل الأب وقتل الأخ، أو أكل اللحوم الآدمية... أما في العمق وخلف المعنى الظاهر لهذه الأساطير فلابد من وجود لا - معنى آخر.

أما المصادر التي يستمد منها ليفي شتراوس أفكاره المتعلقة بطبيعة السنة ونوع التفسير الممكن فهي مصادر عديدة ومتنوعة.

وأول هذه المصادر هو فرويد الذي يرى في الأساطير تعبيرًا عن رغبات لا واعية لا تتوافق مع التجربة الواعية.

أما المصدر الرئيس الآخر لأفكاره في هذا الموضوع فهو نظرية المعلومات العامة، فالأسطورة بالنسبة له ليست مجرد حكاية خرافية. وإنما هي تنطوي على رسالة أيضًا.

٥ - الكلمات والأشياء

بين دراسة ليفي شتراوس النابضة بالحياة ولكن المقتضبة نسبيًا «الفكر البري» /١٩٦٢/ وبين المجلدات الضخمة المصوغة باحتراس شديد من /أسطوريات/ ٦٤ - ١٩٦٨/. ثمة صلة شديدة الشبه بتلك التي بين كتاب فرويد /علم نفس الحياة اليومية/ وكتابه /تفسير الأحلام/. ففي كلتا الحالتين يقوم الكتاب الأصغر بالربط بين بعض المكتشفات المتأتية عن دراسة أكاديمية منضبطة «والتجربة العادية».

والثيمة الأساسية في هذا الكتاب هي أننا نخطئ حين نتبع ليفي برول وسارتر في رؤيتهما تباينًا تاريخيًا بين ذهنية البدائيين «قبل المنطقية» وذهنية الإنسان الحديث «المنطقية». والفارق هو بين منطق يقوم على التباينات الملحوظة في الخصائص المحسوسة للموضوعات أو الأشياء العيانية، ومنطق يعتمد على التباينات الصورية بين كيانات مجردة تمامًا. ولا يختلف الفكر البري عن الفكر العلمي إلا بالقدر الذي يختلف فيه استخدام المِحْسَب عن الحساب الذهني. إن ليفي شتراوس يشير إلى أن التباديل والتراكيب ذاتها تسري في كل مكان.

فعن طريق التغيير في تردد الومضات الضوئية ومدّتها، والتغيير بين الألوان، يمكن لنا أن ننقل رسائل بواسطة الإشارات الضوئية، بيد أن التغيير الأساسي يبقى التباين بين إشعال الأضواء وإطفائها.

وهكذا نلاحظ أن ثمة تقابلات أساسية معينة يواصل ليفي شتراوس الرجوع إليها وتركيبها في نماذج على صفحات كتابه /أسطوريات/.

إن المبتدئين الذين يتخذون من الفكر البري مدخلاً لهم إلى فكر ليفي شتراوس سوف يحصلون، إن صَبَروا، على قسط وافرٍ من متعة قتل الدماغ في الفصول الثمانية الأولى. ومع أنهم لن يكونوا في وضع يؤهلهم لإصدار حكم فيما إذا كان ليفي شتراوس مصيبًا في تأكيده أن منطقه الأسطوري هو صفة بشرية كونية، إلا أنهم سيبدأون حتمًا برؤية بعض من سلوكهم المعتاد في ضوء جديد.

فكتاب الفكر البري كمثل هو كتاب مدهش. ولكن يجب ألا تصدقوا دائمًا كل ما يقال! فحين يؤكد ليفي شتراوس في السياق الوارد آنفًا، على سبيل المثال، أن أسماء أحصنة السباق تتسم بما تتسم به لأنها: «لا تشكل جزءًا من المجتمع البشري

سواء كذوات أو كموضوعات، وإنما هي تمثل الشرط اللااجتماعي لوجود مجتمع خاص، هو المجتمع الذي يعتاش من حلبات السباق أو يرتادها دائمًا.

نجد تسلسل الأفكار ساحر، ولكن ما وجه «الحقيقة» فيها؟ هل يتعدى تقارب نمط الأسماء مع نمط السياق الاجتماعي كونه حيلة يشك بأمرها؟ هذا سؤال من الضروري طرحه؟ أما إمكانية الإجابة عليه فلست واثقًا منها. وعلى كل قارئ أن يمعن النظر في الأدلة ويفكر بها بنفسه.

وما سيحير المبتدئ حتمًا - وخاصة في أسطوريات /٢/- هو كيفية توصل ليفي شتراوس إلى تقابلاته الأساسية. إن ليفي شتراوس يبدأ من الطرف الآخر. فهو يسأل نفسه:

أولاً: كيف ولماذا يمكن للبشر، الذين هم جزء من الطبيعة، أن يروا أنفسهم مختلفين عنها على الرغم من اضطرارهم الدائم لإقامة علاقات معها كي يبقوا على قيد الحياة؟ يجد أنهم يفعلون ذلك لأسباب رمزية كي يظهروا أنهم بشر وليسوا وحوشًا. وبذا تكون النار والطبخ رمزين أساسيين تتميز من خلالهما الثقافة عن الطبيعة.

ويختلف الفصل التاسع من الفكر البري عن بقية الفصول. وما سأفعله هنا يقتصر على تكرار: أنّ ما يريد ليفي شتراوس قوله هو أن سارتر يسبغ أهمية بالغة على التمييز بين التاريخ - كسجل للأحداث الفصلية التي وقعت بتسلسل تاريخي مدون - والأسطورة التي تكتفي بتقرير أن أحداثًا معينة قد حصلت، كما في حلم، دون تشديد خاص على التسلسل الزمني. والتاريخ يسجل التحولات البنيوية تزامنيًا أو تعاقبيًا عبر القرون. وفي كلتا الحالتين يمكن للعالم، بوصفه مراقبًا، أن يسجل التباديل والتراكيب المحتملة لنظام مترابط من الأفكار والسلوكات. ويعني هذا الكلام ضمنيًا أنّ السبيل الوحيد لإضفاء معنى على التاريخ هو أن نطبق عليه منهج تحليل الأساطير الذي يستخدمه ليفي شتراوس في دراسته الأساطير الأمريكية.

٦ - البنى الأولية للقرابة

مع إن معظم أعمال ليفي شتراوس في هذا المجال نُشرت قبل /١٩٤٩/. يفترض شتراوس، أنّ أيّ نظام محدد لمصطلحات القرابة هو تركيب لهذا «النظام» من بين كلّ الأنظمة الممكنة أو المحتملة، وهو بدوره، رسّابة من سيكولوجية بشرية كونية.

لا تقع الخلفية الأساسية العامة لنظرية القرابة ضمن منظور هذا الكتاب، لكن هنالك أمر أساسي لابد من فهمه. فحين يتحدث الأنثروبولوجيون عن القرابة يُعنون بـ/سلوكات اجتماعية/ وليس بـ/حقائق بيولوجية/.

ومعظم الوقائع القرابية تقدم نفسها للأنثروبولوجي الميداني بطريقتين اثنتين. فهنالك أولاً، تلك المصطلحات القرابية التي يستخدمها مخبره، وهنالك ثانيًا أطقم متنوعة من السلوكات والمواقف التي تعد ملائمة أو غير ملائمة بين فردين تربطهما رابطة محددة.

وتحظى هذه الوقائع بأهمية كبيرة في فهم السلوك اليومي للبشر الذين يعيشون في علاقة وجاهية وثيقة.

ومصطلحات القرابة في سياقها الأصلي، ليست سوى جزء من لغةٍ منطوقة، ولا شيء محدد وخاص يفصلها عن غيرها من المفردات.

وكان ليفي شتراوس في مقالاته الأولى قد أبدى شكًا صائبًا حيال هذه الطريقة في تناول الأمر، لكنه مع تراجع تجربته الميدانية إلى المؤخرة أصبح مسكونًا بالبحث عن كليات تسري على البشرية جمعاء.

إن إسهام ليفي شتراوس الأساسي في نظرية القرابة لم يُعن بتوافه المنطق الخاص بمصطلحات القرابة وإنما ببنى قواعد الزواج المتعارف عليها.

٧- آلات لإيقاف الزمن

إن مايبتغيه ليفي شتراوس هو إثبات وجود وقائع تسري على «العقل البشري» Léespreit humain كونيًا. وما يسري كونيًا لابد أن يكون طبيعيًا.

يأخذ ليفي شتراوس عن فرويد الفكرة القائلة إن الكائنات البشرية تمتلك اللاوعي فضلاً عن امتلاكها الوعي. ويرى ليفي شتراوس، أن الهو اللاواعي طبيعي، في حين أن الأنا الواعي ثقافي وحين يحاول ليفي شتراوس التوصل إلى العقل البشري نلاحظ أنه يتمسك بما لـ اللاوعي من أوجه بنيوية. بيد أن مقاربة ليفي شتراوس هي مقاربة ألسنية وليست سيكولوجية.

ونحن نذكر أن نقطة انطلاقه كانت من فكرة مفادها أن امتلاك اللغة هي الصفة النوعية التي تميز الكائنات البشرية؛ الأمر الذي يتيح للإنسان القيام بفعل الاتصال وتشكيل علاقات اجتماعية فضلاً عن كونه عنصرًا أساسيًا في تلك العملية الغامضة التي ندعوها التفكير. فقبل أن يكون

بوسعنا التفكير ببيئتنا، لابد أولاً من تصنيف هذه البيئة وتمثيل هذه الأصناف بواسطة الرموز والعناصر اللغوية والكلمات.

وتقتضي عملية التفكير هذه بواسطة الرموز الكلامية تفاعلاً معقداً جداً بين الفرد الذي يقوم بالتفكير والبيئة التي يفكر فيها.

ولقد تم تصميم المجلدات الضخمة من أسطوريات بحيث تزيح النقاب عن الآليات المنطقية وتلقي الضوء على الملابسات التي تثير هذه الاستجابات الإنفعالية، والأطروحة هنا هي أن الاعتماد المتبادل بين البنية المنطقية والاستجابة الانفعالية هو ذاته، إلى حد بعيد في كل مكان، لأن طبيعة الإنسان هي ذاتها في كل مكان، الأمر الذي نجده حالما نصل إلى الجذور الحقيقية لهذه المسألة.

ويرينا تحليل ليفي شتراوس بمجمله أن المسائل الاقتصادية العملية مثل الصيد والزراعة مختلطة، في تفكير /الهيداتسا/ مع مواقف من الكون، والقداسة، والطعام، والنساء، والحياة والموت على نحو يتعذر معه الفصل بين الاثنين، وذلك بصورة معاكسة تماماً لطريقتنا المعاصرة في التفكير التي تؤكد على ضرورة الفصل التام بين الوقائع والقيم إذا ما أردنا أن نكون علميين وعقلانيين. تفكيرنا هو نتاج ثقافة مغتربة عن الطبيعة أما تفكير /الهيداتسا/ فيأتي من ثقافة متكاملة مع الطبيعة.

ومايريد ليفي شتراوس قوله هو أن هذا (الوصف الشعري للكون) الذي تحدث عنه فيكو، إن كان صفة طبيعية للعقل البشري، فلابد أن يبقى كامناً في مكان ما داخل البنى الخفية للاوعينا الجمعي. وإذاً فإن استعادة الفردوس قد لاتكون مستحيلة حتى في عصر سفن الفضاء، وقنابل الهيدروجين.

والحقيقة أن مقالات ليفي شتراوس الأساسية في القرابة، لاتتعدى كونها نسخة مفصلة جداً من هذا الافتراض العام وتعاني من العيوب ذاتها في كل مفصل من مفاصلها، حيث يتم شرح للأفكار المنطقية بواسطة أدلة اثنوغرافية ملائمة مزعومة، دون أي انتباه للأمثلة السلبية الموجودة بكثرة.

ويبدأ هذا الكتاب الكبير بمراجعة للطراز القديم لـ «مسألة الزنا بالمحارم» تغفل الأدلة الملموسة التي تؤكد وجود مجتمعات تاريخية كثيرة لم تُسد فيه

تابوات الزنا بالمحارم «العادية». وهذا مايتيح لليفي شتراوس اقتفاء أثر فرويد في إعلانه تابو الزنا بالمحارم حجر الزاوية في المجتمع البشري. أما تفسيره لهذا القانون الطبيعي الكوني المزعوم فيستند إلى نظرية داروينية اجتماعية مشابهة لتلك التي اختفى بها الأنثروبولوجي الإنجليزي إدوار تايلور في القرن التاسع عشر. فقد أشار تايلور إلى أنّ المجتمعات البشرية، في سياق تطورها، وجدت نفسها أمام خيار التخلي عن نسائها بغية إقامة تحالفات سياسية أو الاحتفاظ بهن وتعرض أنفسهن لخطر الإفناء على أيدي أعدائها الأكثر تفوقًا. وفي مثل هذه الظروف، سار الانتخاب الطبيعي في منحى تعزيز المجتمعات لقواعد الزواج الخارجي التي يراها تايلور الوجه الآخر لتابو المحارم. وهذا مايفعله ليفي شتراوس أيضًا. ولذا فإن الخطأ هنا قائم منذ البدء.

وما أن يتخطى ليفي شتراوس هذه العقبة الأول حتى يمضي لمناقشة الاحتمالات المنطقية لأنظمة التبادل والنظر في أشكال خصوصية معينة من تنظيم الزواج بوصفها أمثلة الاحتمالات المنطقية.

وانطلاقًا من هذا الأساس يطور ليفي شتراوس التبادل المعمم جاعلاً منه مبدأ يفسر تطور المجتمع البدائي القائم على المساواة إلى مجتمع تراتبي من الطوائف والطبقات.

ويبدو أن ليفي شتراوس ميال إلى فكرة مفادها أن مجرد وجود وقائع اثنوغرافية تنسجم مع نظريته العامة، مهما يكن من أمر هذه الوقائع، يكفي لإثبات أن النظرية العامة صحيحة في جوهرها الأساسي.

ويزعم ليفي شتراوس في مكان آخر /أسطوريات I / أن مايدل على تفوق منهجه هو اختزال هذا المنهج عددًا هائلاً من أنماط المجتمعات البشرية وأنماطها الفرعية إلى «بضعة مبادئ أساسية دالة».

وعلى أية حال، فإن على قارئ كتاب /البنى الأولية للقرابة/ أن يلاحظ أن المنوال الذي يسير عليه ليفي شتراوس في تحليل التحالفات القائمة على الزواج هو بالمجمل المنوال نفسه الذي سبق أن ناقشناه في سياق الأسطورة والطوطمية وأصناف الطبخ. فهو يتعامل مع الحالات الممكنة على أنها تشكل طقمًا من الخيارات المنطقية، يؤدي التمسك بكل منّها إلى نماذج مختلفة من التضامن الاجتماعي ضمن المجتمع ككل.

❖ ❖ ❖

إصدارات

❖ **هل فات الأوان؟**

هو الإصدار الجديد للباحث الدكتور خلف محمد الجراد، عن دار الحارث بدمشق، للعام /٢٠٠٣/. يقع الكتاب في /١٥٦/ صفحة من القطع الكبير. ضمّ بين دفتيه مقدمة ومجموعة من المقالات وزعت على عدة أقسام، يحوي كل قسم منها مجموعة من المقالات القصيرة.

الباحث الدكتور خلف محمد **الجراد،** من مواليد الحسكة (السورية) عام /١٩٥٠/. يحمل شهادة الدكتوراه في الفلسفة. عضو اتحاد الكتاب العرب، عضو اتحاد الصحفيين. مؤلف، باحث، مترجم. من مؤلفاته: ثقافة السريان في القرون الوسطى. الفلسفة اليابانية المعاصرة. الإسلام والمسيحية. الأبعاد الفكرية والعلمية - التقنية للصراع العربي الصهيوني. إضافة إلى إصدارات أخرى، والعشرات من البحوث والدراسات المنشورة في المجلات والدوريات العربية. يعمل حاليًا كمدير عام لمؤسسة تشرين للصحافة والنشر، ورئيس تحرير صحيفة تشرين.

منذ سقوط الخلافة العباسية ودخول العرب تحت السيطرة العثمانية باسم الخلافة الإسلامية وحتى الآن، مازال العرب يبحثون عن أسباب إخفاق نهوضهم، وأسباب فشلهم. منذ بدايات القرن المنصرم وحتى بدايات القرن الحالي، ونحن أحوج إلى رؤية علمية موضوعية عن الأوضاع الحالية للأمة العربية: اقتصاديًا واجتماعيًا وسياسيًا وثقافيًا. نحن أحوج إلى دراسة أسباب تخلفنا، وأسباب نهوضنا في بعض الأحيان.

جاء هذا الكتاب، **محاولة جادة لباحث** جاد، لدراسة كل هذه **الأسباب. وإن كان** يأخذ نموذجًا (الواقع الراهن). ولكنه الواقع الذي يشخص، ويمكن استخدامه كإسقاط في جدل العلاقة بين الماضي والحاضر لرؤية المستقبل.

❖ **مواجع الشتات:**

رواية جديدة للأديب الروائي «عبد الكريم ناصيف». صدرت عن وزارة الثقافة بدمشق، ضمن إصدارات سلسلة الرواية العربية لعام /٢٠٠٣/. تقع الرواية في /٦١٥/ صفحة من القطع الكبير.

والروائي «عبد الكريم ناصيف»، شخصية ثقافية غنية عن التعريف. وهو باختصار: أديب وروائي ومترجم. له

مـالايقـل عـن /٥٠/ عـمــلاً بـين الـروايـة والمسـرحـيـة والـتـرجـمـة والدراسـات السياسية. عمل فترة في مديرية التأليف والترجمة، وأشرف فيها على القسم الأدبي المؤلف والمترجم. كما عمل بين /١٩٩١-٢٠٠٠/ رئيسًا لتحرير مجلة المعرفة، شهرية وزارة الثقافة السورية. ويعمل حاليًا رئيسًا لقسم العلاقات الخارجية في اتحاد الكتاب العرب. وهو عضو اتحاد الكتاب العرب، عضو اتحاد الصحفيين.

في روايته (مواجع الشتات)، ندخل أسلوب الكتابة الروائية للروائي عبد الكريم ناصيف، ذلك الأسلوب الذي يمتح فيه من الأد ب الواقعي بكل تجلياته وتحولاته الأسلوبية والمعرفية. وهو وإن كان يُدخل أحيانًا بعض الأساليب الأخرى في الكتابة الروائية، إلا أن الأسلوب الأدبي الواقعي هو الأساس، والمهيمن لغة وكتابة. الأسلوب الذي تتحرك فيه الشخصيات ضمن إطار الواقع المعاش. الواقع الذي يستند إلى الحدث والمعلومة والوثيقة وهو مانراه في هذه الرواية، التي هي أشبه إن لم تكن عملاً توثيقيًا لمرحلة هامة من تاريخ الأمة العربية من المحيط إلى الخليج.

«مواجع الشتات» محاولة لوضع اليد على الجرح. هذا الجرح العربي النازف في معظم الأحيان: حرب لبنان، حرب الخليج الأولى والثانية، اجتياح العراق للكويت. كل ذلك بلغة أدبية تعتمد الوثيقة تحليلاً والعقلانية هدفًا لتفسير ماحصل ونتائجه.

وإذا كان الأدب الروائي لدى البعض غير مطالب بإيجاد الحلول، إلا أنه عند الروائي «عبد الكريم ناصيف» مطالب بإعطاء ما لقيصر لقيصر وما لله لله. مطالب بوضع الشخصيات جميعها ضمن منظومتها الاجتماعية وصراعها الأيديولوجي، وطموحاتها المستقبلية. إنها رواية حول السؤال الراهن لمصير الواقع العربي؟

❖ شجر لآخر الفصول:

مجموعة شعرية جديدة للأديب الشاعر «عادل العامل». صدرت المجموعة عن اتحاد الكتاب العرب، لعام /٢٠٠٣/. تقع المجموعة في /٩٣/ صفحة من القطع الوسط. ضمّت بين دفتيها، مجموعة من القصائد التي توزعت بين القصيدة التقليدية وقصيدة التفعيلة والنثر.

والأديب الشاعر «عادل العامل» من مواليد العراق /١٩٣٩/. تخرج من جامعة بغداد لعام /١٩٦٤/. عضو اتحاد

الصحفيين والكتاب العراقيين. أصدر العديد من الكتب في مجالات الشعر والقصة والترجمة والتراث الأدبي.

في مجموعته الشعرية «شجر لآخر الفصول»، ندخل أجواء المجموعة التي كتبت قصائدها في فترات زمنية متباعدة وأماكن عدة. تدور قصائد المجموعة ضمن أجواء تتجاذبها: الغربة والألم والحنين للوطن وعشق الحبيبة. إنها قصائد لآخر فصول العمر. محاولة جادة من الشاعر، لقراءة مسيرة حياته، التي يعتبرها، تعبيراً عن مسيرة الوطن الأم في علاقته به وبالعالم.

في قراءتنا للمجموعة، ندخل باحة البوح الجواني الصادق والمعبر في آن. البوح الذي مازال يحلم بالمستقبل الواعد الجميل. فهل يتحقق للشاعر مايريد؟

❖ على بوابة الحلم:

مجموعة شعرية للأديب الشاعر «شريف سيفو» صدرت المجموعة عن دار التوحيدي للنشر للعام /٢٠٠٣/. تقع المجموعة في /١٠٠/ صفحة من القطع الوسط. ضمّت بين دفتيها مجموعة من القصائد المكتوبة على نمطي القصيدة الكلاسيكية وقصيدة التفعيلة.

الأديب الشاعر «شريف سيفو» من مواليد السلمية (حماة). عضو اتحاد الكتاب العرب. صدر له قبل هذه المجموعة: «عنود» و« عصفور النار».

تضم المجموعة قصائد متعددة المواضيع، تتراوح بين الوجداني والوطني المغلف بحوادث التاريخ. كل ذلك بلغة سلسلة قابلة للفهم، ومحملة بالصور البيانية الجميلة.

❖ ❖ ❖

دوريات ومجلات

❖ البحرين الثقافية:

صدر العدد الجديد رقم /٣٥/ خريف /٢٠٠٣/ من مجلة «البحرين الثقافية». وهي مجلة فصلية تصدر عن قطاع الثقافة والتراث في البحرين. يرأس تحرير المجلة الأستاذة «مي بنت محمد آل خليفة»، وتهتم بالشأن الثقافي العام والعربي الخاص.

احتوى العدد في مجموعة على الدراسات والمقالات التالية: تأملات في

الكتابة (أحمد شراك). نزاريات احلام مستغانمي (ابراهيم محمود). ملحمة جلجامش (لطفي جميل محمد). تأثير الإسلام في المعتقدات الحيوية (شوكت الأتروشي). باريس. الراوي العليم (حسين المحروس). الأنوثة القومية، الحداثة (عائشة بارولا). الفن التشكيلي العربي (عبد الرحمن سليمان). سؤال النقد حول حيوية التجريب في المسرح العربي (عبد الرحمن بن زيدان). كلام حول شكسبير (بتير بروك). من النص المسرحي إلى المتخيل المسرحي (سالم أكونيدي). اضافة إلى مجموعة من النصوص الشعرية والقصصية وباب المراجعات.

كتب في هذا العدد الأديب الشاعر (أدونيس) نصًا تحت عنوان: «هل الكتابة مسألة أمنية» نقتطف منه المقاطع التالية: «ليست الكلمة مجرد أداة للتعبير. إنها بدئيًا، فعل تحرر... المسألة الغريبة المحيرة، هي أن العلاقة المهيمنة في العالم العربي بالكلمة، تكاد تكون، بممارساتها ونتائجها، نقيضًا كاملاً لما نراه في تلك المجتمعات.. ما السر وراء الهاجس السياسي العربي لإحكام الهيمنة على طرق استخدام الكلمة، ولإخضاعها وأستتباعها؟ ومن أين تجيء هذه النظرة في تسييس اللغة على هذا النحو؟.. أكتفي بالإشارة إلى أن السيا سة إذ تقوم بتحويل اللغة من كونها الفاعلية الأولى في تعبير الإنسان عن ذاته وحرياته، إلى كونها الميدان الأساسي لصناعة الرقابة، والمنع، والقمع، والإخضاع إنما (تضع) مجتمعًا عبدًا، ووطنًا لا مكان فيه إلا للإذلال والعبودية... كل مجتمع لا يُؤَسس له الكلام الحر لا ثقافة له غير الطغيان.

❖ الرافد:

مجلة شهرية ثقافية تصدر عن دائرة الثقافة والإعلام في دولة الإمارات العربية المتحدة. تهتم بالشأن الثقافي العام. صدر العدد الجديد منها حاملاً الرقم /٧١/ يوليو /٢٠٠٣/ محتويًا على مجموعة من الدراسات والأبحاث موزعة على النحو التالي:

تحت عنوان قضية: تحدث الباحث تركي علي الربيعو عن «المثقف العربي وهاجس الأسئلة الزائفة. وفي باب آراء وأفكار كتب الباحث الدكتور كريم أبو حلاوة دراسة تحت عنوان «عجز المثقف أم عجز المجتمع العربي». كما كتب الباحث محمد عبد الشافي القوصي دراسة تحت عنوان «نوبل في قفص الاتهام».

حوار العدد جاء مع الباحث عبد الله

عبد الدائم، أجراه محمد مروان مراد، وحوار آخر مع على صالح الجمرة، أجراه فؤاد عبد العزيز.

باب القصة احتوى على القصص التالية: عندما يأتي المساء (فاطمة المزروقي). الشتاء الخطأ (محمد سعدون السباهي). والمنفيون إلى الوطن (صبحة بغورة). سيد الضريح (عبد الله خليفة). اللقاء (أحمد عبد الرحيم).

شخصيات العدد كانت لكل من: عبد الرحمن بدوي (صلاح حسن رشيد). تشيخوف الكاتب والإنسان (سلمان شهيب).

أما باب الشعر فقد احتوى على القصائد التالية: ليل جديد (حسين القباجي). أحجار الشطرنج (كاظم الحجاج). تشكيلات سريالية (سحر علوش). قصيدتان (يوسف دغليس). إلى عاشق سواي (ذكرى لعيبي). انعتاق الرمح (هيام منور).

ملف العدد خصص للأديب والشاعر عبد الله البردوني، كتب فيه كل من: زيد صالح الفقيه، عبد الرحمن عبد الله، عبد الرحمن مرا د. ريم العيساوي.

وفي با ب النقد نشرت الدراسات التالية: قصيدة النثر (وجدان الصائغ). ثنائية الفراشة والمصباح (د.أحمد الزعبي). دلالات الماء عند مريم جمعة فرج (أحمد حسين حميدان).

إضافة إلى العديد من الدراسات في اللغة والرواية والعمارة والسينما والفن التشكيلي. ليختتم العدد بباب المتابعات.

في باب آراء وأفكار كتب الباحث الدكتور كريم: أبو حلاوة وهو الباحث العربي السوري في المركز العربي للدراسات الاستراتيجية بدمشق مقالة تحت عنوان: «عجز المثقف أم عجز المجتمع العربي». نقتطف منه المقاطع التالية: «المأزق العربي السياسي يفضي بالضرورة إلى مأزق ثقافي مماثل.. ويمكن التعويل على الثقافي لاستنهاض حالة الاجتماع العربي.. المثقف العربي مازال يعاني من دوره النخبوي رغم محاولاته المتواصلة لتقديم مشاريع نهضوية وإصلاحية أو ثورية.. نحن العرب أحوج مانكون إلى تركيز الجهود والإمكانات في القطاعات الاستراتيجية لإضفاء لمسة مؤثرة في مسيرة تطورنا.. النقد الموجه إلى المثقفين يفيد في التعرف على وصاية النخب على المجتمع وفي تعرية ادعاءاتهم وجهلهم بمهمتهم في المجتمع.

❖ مجلة الهلال المصرية:

صدر العدد الجديد من مجلة الهلال، يوليو /٢٠٠٣/. حاملاً بين دفتيه مجموعة من المقالات في شؤون المعرفة وشجونها.

ومجلة الهلال المصرية من أقدم المجلات العربية التي مازالت تصدر مطلع كل شهر. فقد أسسها الأديب النهضوي «جرجي زيدان» عام /١٨٩٢/. يرأس تحريرها حاليًا الأستاذ «مصطفى نبيل».

ومن المواضيع التي نشرت في المجلة نختار التالي: التاريخ وإرادة البشر (د.مصطفى سويف). الأمريكيون ونظامنا التعليمي (د.جلال أمين). إشكالية الهوية الثقافية (د.مراد وهبة). حافظ نجيب الشاعر الأديب (أحمد الطحاوي). تحية إلى الكاتب الجزائري محمد ديب (ابراهيم فتحي). تحية حليم والمدرسة المصرية في الفن التشكيلي (د.صبري منصور). الموسيقى العراقية (نصير شمة). والدي أمين الخولي (د. سمحة الخولي). إضافة إلى مجموعة من المقالات والنصوص الشعرية والقصصية.